

Русская религиозная философия

Лев
КАРСАВИН

4-

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Том 1

ff
МОСКВА
"RENAISSANSE"
Сп«EWO-S&D»
1992

ББК 86.3
К 21

ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ответственный за выпуск, научный редактор
Чибисенков Л. С.

Оформление серии
Сайко И. Е.

Оригинал-макет книги подготовлен
в издательстве «ГНОЗИС»

Карсавин Л. П.
К 21 Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. — М.: «Ренессанс», 1992. — LXXIII, 325 с. — («Памятники религиозно-философской мысли»).

Л. П. Карсавин — один из крупнейших русских философов XX столетия, видный историк и культуролог. Созданная им религиозно-философская система завершает исторический путь русской метафизики всеединства — главного и оригинального направления религиозной мысли в России, основанного Вл. Соловьевым. Настоящий том включает две завершающие работы Карсавина. Книга «О личности», изданная в Каунасе в 1929 г., лучшее и важнейшее произведение философа, синтез его системы.

К $\frac{4703010000-029}{Б(03)-73-92}$ без объявления ББК 86.3

ISBN 5-8396-0092-X

Жизнь и учение Льва Карсавина

1. О личности и о началах философа. — 2. Краткая история всеединства. — 3. Система Карсавина: основные принципы и структуры. — 4. Евразийская страница. — 5. Тема любви, смерти и жертвы. — 6. Историко-философская панорама. — 7. Лагерь. Жизнь чрез смерть.

1

Серебряный Век. Недолгая, но блестящая — как и требует имя! — эпоха русской культуры. Из ее богатейшего наследства, из необозримой литературы о ней явственно выступает, заставляя задуматься, одна важная черта: некий новый уровень и новый облик, который приобретает здесь извечный конфликт российского культурного развития — конфликт Востока и Запада, славянофильской и западнической установок. Живой материал культуры, равно как и выводы культурологов, согласно нам говорят, что культура Серебряного Века в немалой мере сумела осуществить сочетание и сотрудничество, «синергию» соперничавших установок и благодаря этому явила собою новый культурный феномен, даже культурный тип — некий духовный Востоко-Запад или «Восток и Запад одновременно», по слову Д. С. Лихачева. Здесь в общеевропейских формах, в культурных явлениях мировой значимости находили свое воплощение самобытные начала русского духовного мира. И сами формы культуры, и ее темы при этом обретали новые измерения, расширяясь иным опытом и подходя

ближе к завещанному Достоевским идеалу всечеловечности. Перефразируя Мандельштама, можно сказать, что российская культура, до поры сопредельная европейской и лишь как бы наплывавшая на нее, в Серебряный Век на добрую долю слилась с ней, изменив многое в ее строении и составе. Что, скажем, такое «Русские сезоны» Дягилева, в которых первой звездой блистала Тамара Карсавина, родная сестра нашего героя? Бесспорно, это — явление национального искусства, рожденное энергией человека, который «обожал Россию и все русское до какого-то фанатизма» (слова А. Бенуа), черпавшее из родников русской истории и фольклора и русской славе служившее. Но столь же бесспорно, это — явление европейского искусства, важнейшая страница развития европейской оперы и балета, живописи и музыки...

Не следует, однако, думать, что сами славянофильство и западничество тогда исчезли, растворились в чем-то «средне-арифметическом»; напротив, обе тенденции продолжали свое существование, и весьма активно. Так, деятельность обширной группы философов, примыкавших к московскому книгоиздательству «Путь», не без оснований относят к (нео)славянофильскому руслу, а группы, примыкавшей к издательству «Мусагет» и журналу «Логос», — к руслу (нео)западничества. Но они испытали трансформацию, импульс и направленье которой были заданы самим ходом русской истории, а также еще влиянием Достоевского и Владимира Соловьева. Западничество сходило на нет как утверждение нашей вторичности, однако продолжало жить как отрицание изоляционизма; славянофильство превращалось в неоспоримость как утверждение нашей самобытности, однако изживалось как утверждение наших превосходств. И с такой трансформацией это уже были не столько антагонистические идейные лагери, сколько дополняющие друг друга подходы, которые все яснее сознавали себя как выражение разных — но равно реальных, невыдуманных и даже взаимно необходимых — сторон «русской идеи», порожденных самим положением России в космосе наций и культур.

Конечно, подобный момент гармонии, хотя бы и относительной, не мог длиться долго — в особенности в двадцатом веке; и уже «август четырнадцатого» его

безвозвратно смял и смел, сменив «методологических оппонентов», а по сути — соратников в культурном деле (какими, без сомнения, были друг для друга «западник» Федор Степун и «славянофил» князь Евгений Трубецкой) — опять представителями враждебных идеологий. Но все же момент — был.

Лишь в перспективе этого хрупкого момента, в его особой культурной атмосфере, и может стать понятной для нас фигура Карсавина. В ней не только соединились, но выразились с резкостью, заостренно сразу оба полярные устремления русской культуры, и «западное» и «восточное» (и купно с этой полярностью еще немало других). Он был одним из крупнейших русских ученых своего времени в области истории и религии Западной Европы, прежде всего — католического средневековья. Склад его мысли, его философский стиль и сами идеи многое восприняли от католической традиции. Но он же — один из вдохновителей евразийцев, которые выдвинули лозунг «Исход к Востоку» и, по словам современных исследователей, «возродили... идеологию российского изоляционизма, вражды к Европе и католицизму» [1]. И это разительное «единство противоположностей» — отнюдь не единственное у него. Его творчество зачастую вызывало диаметрально противоположные оценки: незадолго до его высылки из России марксист Григорий Баммель пишет, что его сочинения — «сладкоречивая проповедь поповщины»; вскоре же после высылки, в Берлине, кадет Иосиф Гессен заявляет, что его взгляды — «издевательство над всем святым». Опять — ощущение обоюдоострого. Не столько многоликого, протеичного, в духе Вас. Вас. Розанова, сколько начиненного противоположными крайностями; ощущение некой, так сказать, лейденской банки, заряженной сильными зарядами противоположных знаков. Но ведь при этом наш герой — философ, и к тому же известный особой строгостью мысли, выстроивший свои воззрения в цельную метафизическую систему? Как же сие сопрячь с прихотливыми крайностями? М-да. Герой не желает помещаться ни в какую схему — и тем утверждается в своей человеческой значительности. «Если человека не

[1] *Гальцева Р. А.* // Образ человека XX века. М., 1988. С. 55.

подо что подвести, если он не показателен, половина требующегося от него налицо. Он свободен от себя, крупица бессмертия достигнута им» [2].

Сказанные слова принадлежат Юрию Андреевичу Живаго, который, бесспорно, и сам стяжал крупицу бессмертия своею отменной непоказательностью. Но общность его с нашим героем не только в этом, она гораздо существенней. Мне хочется приблизить Карсавина к миру Пастернакова романа: в этом зеркале («роман — зеркало...») мы, думается, сможем неплохо рассмотреть очертанья его фигуры. Ибо «Доктор Живаго» — не только произведение изящной словесности, но и незаменимый культурный документ: это и сага Серебряного Века и реквием ему, и в этом качестве он покуда один в русской культуре.

Ясно, прежде всего, что представлять занимающую нас эпоху как нечто единое, сплошное — неверно и недостаточно. Следует различать, по меньшей мере, два поколенья среди ее действующих лиц: тех, кто ее создавал (в философии это, в первую очередь, те, что проделали сакраментальный путь «от марксизма к идеализму»: Бердяев, Булгаков, Франк...) и тех, кто уже застал ее существующей. И Юрий Живаго, и Лев Карсавин принадлежат младшему поколению, и для их биографий это немаловажно. Живаго — ровесник своего автора, и с тем — заметно моложе Карсавина годами; однако Карсавин - философ родился заметно позднее Карсавина историка, так что в итоге становление мысли Юрия Андреевича и Льва Платоновича падает на одну и ту же пору — на первые послереволюционные годы. И самый характер карсавинского философского творчества в этот его начальный период точно таков же, как и у героя романа: «Доктор писал маленькие книжки в один лист по самым различным вопросам... Работы изложены были доступно, в разговорной форме, далекой, однако, от целей, которые ставят себе популяризаторы, потому что заключали в себе мнения спорные, произвольные, недостаточно проверенные, но всегда живые и оригинальные. Книжечки расходились. Любители их ценили» [3]. Целый ряд маленьких книжек Карсавина со спорны-

---

[2] *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. Париж, 1959. С. 347.
[3] Там же. С. 550.

ми, но живыми и оригинальными идеями выходят в свет в 1919—1922 годах: «Saligia», рассуждение о смертных грехах, уже намечающее контуры его будущей метафизики всеединства; «Введение в историю», где автор, постепенно меняя амплуа историка на таковое философа, задержался посередине, на проблемах методологии истории; «Восток, Запад и русская идея», где он говорит о типах культур, связывая их различия с различиями религиозной догматики, а отсюда подходит и к «русской идее», к судьбам России и православия.

Ситуацию нарождавшейся философии Карсавина, ее положение в панораме современной ей русской мысли мы также можем понять по «Доктору Живаго». Вводя в роман его главного философа, слегка загадочного Николая Николаевича Веденяпина, Пастернак так определяет его положение «среди представителей тогдашней литературы, профессоров университета и философов революции»: то был «человек, который думал на все их темы и у которого, кроме терминологии, не было с ними ничего общего» [4]. Эта формула емко выражает ситуацию и самоощущение младшего поколения Серебряного Века (именно младшего: у старшего со своими предшественниками ни темы, ни терминология нисколько не были общими). Оно сразу оказывалось перед задачей утвердить свою самостоятельность и новизну, восприняв, однако, общие рамки — задачи, темы, язык — намеченного старшими миросозерцания. В сфере философии самоутверждение выливалось в тягу к более строгому методу, в поиски более отточенного, предметного, энергичного стиля, а также — last but not least — и в готовность отбросить ценности буржуазного либерализма, эпоха которого виделась обреченной, а после «августа четырнадцатого» — и рухнувшей. Павел Флоренский, Иван Ильин, Лев Карсавин — три блестящих русских философа, почти ровесника: все трое родились в 1882—1883 годах. И в их учениях, оставляя в стороне общие места, может быть, не отыщешь никакой другой совпадающей черты, кроме, увы, нелюбви к свободе...

Разница поколений ощущается в складе биографии Карсавина, начиная с ранних ее этапов. Мы не найдем

[4] Там же. С. 13.

тут типичного для биографий «старших» глубинного кризиса, не найдем коренной ломки убеждений, когда философ сжег бы то, чему поклонялся, и поклонился тому, что сжигал. Не обнаружим мы и никакого периода увлечений политикой и общественной деятельностью, хотя еще недавно в среде русской интеллигенции миновать подобный период было почти невозможно. Общественная атмосфера менялась. Новую притягательность приобретали наука и культура, где сразу во многих сферах зарождался мощный подъем. И склонности Карсавина с ранних лет направлены были к ученому поприщу. «Уже в старших классах гимназии в нем явственно виден был будущий ученый» [5], — пишет в своих мемуарах его знаменитая сестра, прославленная балерина Тамара Карсавина. (Эти мемуары, «Театральная улица», написанные ею по-английски, были изданы у нас в переводе в 1971 г., хотя, увы, большинство упоминаний о брате оказалось при этом выпущено). Брат и сестра были единственными детьми, и в семействе сложилось четкое разделение отцовской и материнской линий. Тамара, Тата, была «папина дочка», предмет особого вниманья отца, пошедшая по его стопам: Платон Константинович Карсавин (1854—1922, по другим источникам — 1921) был известным танцовщиком Мариинского театра, учеником корифея петербургского балета Мариуса Петипа. А Лев «пошел в мать»: Анна Иосифовна Карсавина, рожденная Хомякова, склонна была к размышлениям, серьезному чтению, вела тетрадки французских записей «Pensées et maximes», а что еще важней — была двоюродною племянницей А. С. Хомякова, нашего знаменитого философа и основателя славянофильства. Сие славное родство много значило для нее, она верила и надеялась, что Лев через нее унаследовал нечто от дарований великого родича и в будущем явится его духовным продолжателем. Эти ожидания оправдались: философия Карсавина действительно многими прочными нитями связана с Хомяковым...

Окончив гимназию с золотой медалью, потом Историко-филологический факультет Петербургского университета, Карсавин становится историком-медиевистом, одним из большой плеяды учеников И. М.

[5] *Karsavina T.* Theatre street. Lnd., 1930. P. 105.

Гревса, «самым блестящим из всех», как тот впоследствии отзывался[6]. Его область — религиозные движения в Италии и во Франции в эпоху позднего Средневековья. Получив по окончании университета двухгодичную командировку за границу, он занимается в библиотеках и архивах этих стран кропотливыми разысканиями по истории францисканского монашества, а также ересей вальденсов и катаров. Итогами этих штудий стали два больших сочинения, «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (1915). Но если первое из них вполне отвечает привычному типу капитальной исторической монографии, то второе никак уже не укладывается в этот тип. Сегодня бы мы сказали, что этот труд, равно как и примыкающие к нему статьи Карсавина, принадлежат не истории, а культурологии. Хотя и тут перед нами изобилие фактов, живого конкретного материала, но все это сейчас занимает автора не само по себе: его проблема — реконструкция средневекового человека и его мира. Выявляя и анализируя структуры средневекового уклада, мышления, психики, он стремится с их помощью увидеть картину прошлого не плоско-фактографически, а объемно, в ее внутренней логике. И на этом пути он во многом предвосхищает и подход и выводы будущей культурологии, впервые вводя в рассмотрение те пласты материала и ту проблематику, что станут предметом острого интереса исследователей во всем мире полвека спустя, в 60—70-е годы. Вся эта его первопроходческая деятельность несправедливо забыта ныне, и переиздание его важнейших исторических трудов — явный долг наших историков.

Вместе с тем и культурология — только промежуточный этап в творческой эволюции Карсавина. Чем дальше, тем сильней сказывается философский склад его мысли; и, непрерывно расширяя горизонт своих размышлений, он обращается к общим проблемам исторического познания и метода, к философии истории,— неуклонно приближаясь к области чистой мета-

[6] См.: *Карташев А. В.* Лев Платонович Карсавин // Вестник РСХД (Париж), 1960. № 58—59. С. 74.

физики. И мы возвращаемся к тому этапу, с которого выше начали наш рассказ,— к этапу вхождения Карсавина в философию, когда им, как и доктором Живаго, «писались маленькие книжки по самым разным вопросам». На дворе стояла эпоха НЭПа. Обратившись снова к роману, мы можем живо представить себе существование и занятия философа в нэповской России.

«В то время все стало специальностью, стихотворчество, искусство художественного перевода, обо всем писали теоретические исследования, для всего создавали институты. Возникли разного рода Дворцы мысли, Академии художественных идей. В половине этих дутых учреждений Юрий Андреевич состоял штатным доктором» [7], а Лев Платонович, без сомнения, мог бы состоять членом-учредителем, или главою секции, или ординарным профессором. Повсеместно заводились издательства, выпускались альманахи и зачинались журналы, чрезвычайно редко доживавшие до третьего номера. В половине из них были статьи Карсавина: «О свободе» и «О добре и зле» — в «Мысли», «Глубины сатанинские» — в «Фениксе», «София земная и горняя» — в «Стрельце»... Эта последняя работа есть нечто единственное в своем роде: ее основная часть — стилизация под древний мистический трактат II—III веков, частью — в стихах, с изложением теогонии и космогонии гностиков-офитов. Стилизация, однако, нарочито не выдержана до конца, наделена рядом несообразностей и уснащена пассажами философской лирики в духе не столько гносиса, сколько русского символизма. К «трактату» присоединен откровенно пародийный псевдоученый «анализ», а также комментарий, не разъясняющий, а только запутывающий вопросы о происхождении и сути текста. Какие неожиданные черты это вдруг открывает нам! Склонность к мистификации, к причудливой интеллектуальной игре, и незаурядный стилистический дар, и таящаяся под ученостью мощная эмоционально-лирическая стихия... И ясно, что все сближения и параллели уже кончаются здесь. Мы добрались до «особенного», индивидуально-неповторимого.

Коснувшись этих сторон, нам время сказать о том, что в тот же самый период Карсавин, помимо «ма-

---

[7] *Пастернак Б. Л.* Указ. соч. С. 550.

леньких книжек», успевает выпустить и один основательный философский труд, «Noctes Petropolitanae», «Петроградские ночи». Он посвящен метафизике любви — и, таким образом, именно эта тема становится первым разделом его нарождающейся философской системы. К тому были веские причины, и не только в области мысли. Последние два петроградских года Карсавина — время смятенья чувств, ворвавшейся в его жизнь личной драмы, и «Ночи» его выражают не один только философский опыт. Уже названьем своим, напоминающим о «Русских ночах» Одоевского, о «Петербургских вечерах» Жозефа де Местра, они отсылают нас к романтической традиции произведений философско-художественного жанра, к литературе свободных раздумий, не чуждых и личного, исповедального элемента. Сообразно жанру, в книге, помимо метафизики, присутствует и романтический, лирический план, где перед нами проходят переживания любящего. Вся книга — философские и лирические монологи героя, обращенные к Любви и к любимой. Но если Любовь, верховная сила, владычица человеческой судьбы, вопреки усилиям автора, все ж предстает довольно отвлеченною и туманной, то любимая, избранница героя, отнюдь не воспринимается как вымышленный и условный персонаж. За нею ощутима реальность, в ней уловимы многие живые черты и черточки, как и в отношениях, в обстоятельствах героя и героини (нисколько не живописуемых, но все же редкими штрихами проникающих на страницы). Ощутимо и то, что эта прикровенная жизненная подоснова книги — еще не в прошлом, что сейчас, в миг писанья, судьба двух еще не решена, и исход открыт. И постепенно читатель влечется к убеждению, что лирический план книги есть и глубоко личный план, и перед автором стояли, по видимости, две задачи, не только философская — построение метафизики любви, но также и сугубо личная — построение любви. Уже реальной, без метафизики.

Плоды усилий в этих двух направлениях оказались прямо противоположны. По своему итогу и смыслу «Ночи» Карсавина — и, стало быть, та жизнь, что стоит за ними, — являют сочетанье полярностей: это — победа философа и поражение героя-любовника. Нет сомнений, что книга — яркое и достойное начало

самостоятельной философии Карсавина. Помимо собственно метафизики любви (где главная идея — соединение четы любящих в нераздельное «двуединое я» силою действующей в них Любви, а главный пафос — утверждение любви земной и отрицание аскетизма — обнаруживает немало общего с проповедью Розанова), мы здесь видим и зерна едва ли не всех его будущих теорий: идею всеединства и всеединого человечества — «Адама Кадмона», парадигму разъединения — воссоединения бытия, позднее развитую в концепцию триединства, учение о вечности как полноте времен и еще многое другое. Мысль движется уверенно и свободно, выстраивая искусные рассужденья и тонкие метафизические конструкции. Но что, однако, рисуется в лирическом горизонте, где протекают отношения героя и героини, разыгрывается извечная драма двух, и авторское я — уже не герой-метафизик, а герой-любовник? Как действует этот герой? Увы, увы! «Рассуждал я... Много сомнений и дум роилось в душе; и неутомимо сплетал я бесконечную сеть силлогизмов» [8]. Перед нами — возлюбленный-резонер, что уклоняется от решений и поступков, говорит от своего имени только об одном безграничном восхищеньи любимой, а за всеми ответами о насущном, о судьбе их чувства неизменно адресует к всеведущей и всемогущей Любви: «Достанет ли в нем (любящем. — *С. Х.*) сил...? Сумеет ли он улыбнуться в ответ на улыбку того, кого, наконец, нашел?.. Любовь, одна Любовь... только она знает...» [9]. И множатся без конца славословия Любви, выспренние, пространные, стилизованные под мистические гимны (уже знакомое нам!).

Согласимся, едва ли это все состоятельно как образ действий героя-возлюбленного... И хотя эта несостоятельность легко могла ускользнуть от читателей с сугубо умственным интересом, она была явной для тех, в ком жила непосредственность чувств. Один читатель в провинции, искренне возмущенный, обличал автора на страницах местной газетки: «Автор... как доказывает книга, физически совершенно бесчувственный че-

---

[8] Noctes Petropolitanae. Пг., 1922. С. 28—29. Здесь и далее ссылки на работы Л. Карсавина даются без указания автора.— *Ред.*

[9] Там же. С. 75.

ловек... Для него никогда не было любимой, русской девушки Маши. А если бы это и случилось, он сейчас же сделал бы все это мировым явлением, оправдал бы Христом, девой Марией, создал бы вокруг живого и теплого чувства мир червивых профессорских понятий — и истребил бы любовь к себе... О настоящей человеческой любви автор не имеет никакого представления»[10]. Так писал о Карсавине совсем еще молодой Андрей Платонов в 1922 году — писал наивно, пылко, несправедливо. Но кто знает, не согласилась ли бы с ним хоть отчасти — героиня книги? Исход драмы, составившей жизненный фон «Noctes Petropolitanae», был опустошающим и бесплодным, и оставил за собою темный шлейф горечи...

Между тем, философия Карсавина, едва начав создаваться, сделалась гонимою и шельмуемой. Власти решительно переходили к введению единомыслия в России, и из всего, что не вмещалось в марксистский канон, наибольшую нетерпимость вызывала религиозная мысль. Мысль же Карсавина никогда не была иною; а вдобавок к тому он был человек вольнолюбивый и непокорный, готовый противостоять любому диктату и любивший двигаться против течения. (У нас еще будет речь о парадоксальном контрасте этого вольнолюбия с его социальной философией.) И если прежде он, принимая основы христианского миросозерцания, в то же время называл себя вольнодумцем и был, казалось, далек от роли богослова и проповедника, то после революции он делается профессором Богословского института и читает проповеди в петроградских храмах. Первый же свой философский труд он наделяет нарочито благочестивым заглавием: «Saligia, или... душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах», и с первых строк избирает в нем стиль духовной беседы: «Любезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями...» Здесь был вызов — и он не остался незамеченным. В журналах «Печать и революция», «Под знаменем

---

[10] *Пл.[атонов] А.* // Воронежская Коммуна, 1922. 9 авг.

марксизма» и других появляются рецензии на работы Карсавина — не оставляющие желать лучшего по части сокрушительного отпора идейным проискам.

«Средневековый фанатик», «ученый мракобес», «сладкоречивая проповедь поповщины», «галиматья», «бессмысленные теории»... — такие оценки встречают Карсавин и его творчество в этих рецензиях; и в свете этой тонкой критики нас не удивляет сообщение философа в одном письме, которое он пишет летом 1922 г.: «предвижу скорую для себя неизбежность замолкнуть в нашей печати»[11]. Высказанное тут предвидение очень скоро оправдалось с лихвой: уже осенью того же года Карсавину пришлось не только «замолкнуть в нашей печати», но и покинуть пределы Родины. Вместе с большою группой, свыше ста человек, куда были собраны виднейшие представители немарксистской мысли и небольшевистской общественности (как то Помгола, кооперации, остатков независимой прессы), он был выслан в Германию. Изгнание разрубило и узлы его сердечной драмы и смуты. С присущей ему вызывающей иронией, готовой направиться и на себя самого, острил он — и даже записал в альбоме одной петербургской дамы, уже будучи в плаваньи, — что высылка — это кара Божья ему за нарушение седьмой заповеди («не прелюбы сотвори»), «которую ГПУ по неопытности смешало со ст. 57 Уголовного Кодекса»[12].

...Событие высылки ученых еще ждет своего анализа. Восстановить его подробности и оценить все масштабы его последствий для русской культуры, для общественной атмосферы было бы очень нужно сегодня. Здесь же мы только скажем, что для Карсавина, как и для большинства высланных, изгнание явилось тяжким ударом. Он был принципиальным противником акта эмиграции и, оказавшись на Западе, не переставал подчеркивать: «История России совершается там, а не здесь». Его жизнь в изгнании следовала типичной эмигрантской географии — Берлин, потом Париж — и протекала в не менее типичных эмигрантских мытарствах (в череде коих был и эпизод, когда

[11] Письмо А. С. Ященко от 20.VI.1922 // Русский Берлин. Париж, 1986. С. 208.

[12] Слово. М., 1989. № 11. С. 59.

Лев Платонович попробовал быть статистом на киностудии, и увидевший его режиссер тут же предложил ему роль... профессора философии. Наружностью он очень напоминал, кстати, Владимира Соловьева). Обстоятельства изменились в 1928 г., когда Каунасский университет в Литве пригласил его занять кафедру всеобщей истории. Литва надолго становится его домом — тут он остается до самого своего ареста в 1949 г. Это уже была прочная связь, не просто очередной кров изгнанника. Необыкновенно быстро Карсавин выучивается по-литовски и начинает читать лекции и писать просветительские труды на этом родственном и древнем наречии. Его главный труд тридцатых годов — обширная «История европейской культуры», 5 томов которой на литовском языке вышли в свет в Каунасе. Здесь он подробно затрагивает также и философию и, надо полагать, его деятельность имела немалое значение для становления литовского философского языка и философской культуры. Эта деятельность была оценена в должной мере. Карсавин был признан как мыслитель, почитаем как духовный наставник и даже был прозван, по рассказам, «литовским Платоном». Поздней, в лагере, литовцы с большою преданностью старались опекать и оберегать его. А уже в наши дни, совсем недавно, в Вильнюсе состоялся и первый симпозиум, посвященный карсавинскому творчеству.

2

Достойно удивления, что в те же бурные двадцатые годы, даже еще до обретения относительной стабильности в Литве, Карсавин целиком успевает развить и свою философскую систему. Важно вглядеться в ее истоки, в ту почву, на которой она возникла: это в значительной мере объяснит нам ее особенности. Как мы уже говорили, Карсавин подходил к философии от исторической проблематики, которая непрерывно эволюционировала у него вглубь и вширь, от исследования конкретных явлений — к размышлениям над структурою и смыслом истории. Неизменно и твердо эти размышления строились у него в религиозном

ключе, на почве христианского миросозерцания. Поэтому совершенно закономерно, что его первым значительным философским трудом стал опыт христианской философии истории. Сразу же после своей высылки он выпускает в свет в Берлине большую монографию «Философия истории», написанную еще в России. В системе философских воззрений философия истории — один из частных разделов; центральный же, сердцевинный раздел — онтология, учение о бытии и об Абсолютном. Тем не менее, из книги Карсавина отчетливо выступают и определенные онтологические позиции. Они ясно показывают, что его философская мысль движется в русле российской метафизики всеединства, основы которой были заложены Хомяковым и Владимиром Соловьевым.

Это направление — главное, если не единственное, из возникших в России оригинальных философских течений. К нему принадлежали, вслед за Хомяковым и Соловьевым, наиболее крупные из русских философов, создателей самостоятельных философских систем: Евг. Трубецкой, Флоренский, Булгаков, Франк, Лосский; и Карсавину суждено было оказаться замыкающим в этом славном ряду. Учения перечисленных философов очень различны и вовсе не образуют одной узкой школы; но общее у всех то, что в основе каждого — идея (категория, символ, парадигма) *всеединства.*

Сама эта идея — никак не изобретение русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в каком-то процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского размышления. Если попытаться дать связное определение, нужно будет сказать, вероятно, так: всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в не-

различимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения» [13], как сформулировал С. Л. Франк. Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефиниция. Более того, такой дефиниции и не может быть, поскольку всеединство — категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорей характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удается раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его философское продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного. Вследствие этого философский вопрос «как возможно всеединство?» не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключенная в нем проблема дескрипции внутреннего механизма всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые переформулировки и переосмысливания, которые всякий раз по-новому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы. В итоге, в каждую философскую эпоху постижение всеединства заново оказывается проблемой — так что всеединство выступает как некий топос философского мышления, одновременно — предмет философствования и неиссякающее побуждение к нему, один из вечных источников философского «удивления».

Философская история всеединства шла непростым путем, тесно переплетаясь с историей религиозного сознания. Истоки ее уходят в мысль досократиков и в мистериальную религию Древней Греции, в дионисийские культы и орфические мистерии. (Мы не касаемся Древнего Востока, где, независимо от европейской мысли, идея всеединства также проходила свой путь развития.) С Парменида и Платона берет начало собственно философское продумывание всеединства, выявление его сверхрациональной, апорийной природы.

[13] *Франк С. Л.* Непостижимое. Мюнхен, 1971. С. 167.

Однако в качестве отдельной и самостоятельной философемы всеединство впервые появляется только в неоплатонизме, у Плотина, и отчетливее, подробней — у Прокла. В «Эннеадах» можно впервые найти развернутые решения обоих вопросов, из которых складывается философская проблема всеединства: 1) описать, как осуществляется всеединство, каков его внутренний механизм; 2) указать, где осуществляется всеединство, установить его отношение к бытию и реальности. Отвечая на первый вопрос, Плотин дает классическое описание всеединства: «Всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все — всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все (καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν)» (Enn. V, 8, 4). Ответ же на второй вопрос верно следует всей античной традиции, для которой источником представлений о всеединстве исконно служили Космос и Логос. В философии платонизма возникает соединение того и другого — умопостигаемый (умный) мир, платоновский «мир идей», κόσμος νοητός. И, согласно Плотину — а затем и всей неоплатонической традиции — именно этот мир и обладает строением всеединства, является его основною реализацией.

Наличие систематичной, глубоко разработанной неоплатонической концепции всеединства сильно сказалось на судьбе всеединства в последующую, христианскую эпоху. В христианстве изначально имелись свои, независимые от эллинской мудрости, корни идеи всеединства. Их доставляла здесь экклезиология ап. Павла — учение о Церкви как мистическом земно-божественном Теле Христовом. В отличие от эллинской интуиции всеединства, выраставшей из созерцания Космоса и Логоса, в основе христианской интуиции всеединства — человек и сообщество людей, исцеленные от стигматов падшего состояния — начал зла и греха, и ставшие способными к совершенному общению в любви. Церковь и есть этот любовью живущий организм, а то единство, которое составляют его члены, — единство общения совершенных личностей — и есть подлинное всеединство. Оно не космично и не логично, а личностно.

Итак, в понятии Церкви христианская мысль обретала собственный образ, архетипальный пример всеединства, подобно тому как для мысли античной таким примером служил «умный мир». Однако концеп-

туальные структуры христианства, и богословские, и тем паче философские, создавались под сильнейшим влиянием греческой философии. Как могло быть иначе? В ту эпоху она была попросту *всею* философией, синонимом философии как таковой. И в теме всеединства, глубоко философской по своей сути, это влияние не просто затронуло трактовку темы, но в значительной мере подчинило ее себе. Решающий момент этого «эллинского пленения» христианского всеединства — появление трактатов псевдо-Дионисия Ареопагита. В отличие от весьма избирательного, ограниченного использования элементов платонизма у святых отцов, здесь совершается откровенный и массированный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения. В Божественную реальность вводится прямой аналог умного мира — «мир в Боге»: пребывающее в Боге и предсуществующее миру собрание «предопределений» или «прообразов» всех вещей — Божиих замыслов о мире в целом и о каждой вещи. «Мир в Боге» и делается тою христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших учений о всеединстве в христианской метафизике. Божественный «прообраз» мира составляет его смысл или сущность (ens), и, следовательно, в этих учениях предполагается, что все явления и вещи, хотя сами по себе не Божественны (это бы называлось пантеизм), однако обладают Божественной, пребывающей в Боге сущностью. Учения с такою онтологическою структурой, как известно, называются *панентеистическими*, и, соответственно, вся эта традиция «мира в Боге» может рассматриваться как панентеистическая рецепция всеединства.

Подобные учения создавались и в Средние Века (Эригена), и в эпоху Возрождения (Николай Кузанский, Дж. Бруно, Ф. Патрици и др.), и в Новое Время (Лейбниц, Шеллинг, Гегель, Конт и, разумеется, русская философия). В философии Карсавина, глубоко насыщенной историко-философскими связями (хотя чаще всего — скрытыми, не обсуждаемыми), можно обнаружить те или иные сближенья едва ли не со всеми из названных мыслителей. Эти сближенья и связи будут нами отмечаться в своих местах, но о философии Кузанского надо сказать особо: именно в ней — истоки

важнейших философских конструкций Карсавина. Это — философия редкой силы воображения, поистине поражающая богатством новых идей и принципов, структурных, образных, динамических интуиций. В своем методе она совмещает традиционное апофатическое богословие и новый диалектический подход, в разработке которого Кузанец — прямой предшественник Гегеля. Такое совмещение оказывается весьма плодотворным: диалектический разум рождал онтологические принципы, пытавшиеся передать стихию Божественного (как то неиное, возможность — бытие и др.); но установка апофатизма, утверждая сущностную непостижимость этой стихии, не позволяла считать их до конца адекватными предмету — и тем питала философскую неуспокоенность, толкала к рожденью новых и новых идей.

Уже в раннем трактате «Об ученом незнании» делается попытка дать новое конструктивное раскрытие внутреннего механизма всеединства. Николай говорит, что принцип «все во всем» реализуется путем contractio (стягивание, сжатие). Это понятие, важное и для Кузанского, и для Карсавина, русские переводы передают как «ограниченное» (С. А. Лопашов, 1937) или «конкретное» (В. В. Бибихин, 1979), Карсавин же употребляет термин «стяженное» (что, на наш взгляд, наиболее удачно). Он обозначает особый способ или образ присутствия целого в своей части, либо одной части целого в другой: «любое находится в ограниченном виде в любом» [14] — или более развернуто: «в любом творении вселенная есть само творение и, таким образом, любое получает все, все вещи, дабы в нем они стали ограниченным образом» [15]. Далее, наряду с всеединством, Кузанский активно разрабатывает и принцип триединства, разумеется, всегда близкий христианской мысли. Здесь также пробуются несколько подходов, и на первом месте из них стоит «possest» — принцип, формула которого сложена из латинских «может» и «есть» и переводится условно по-русски как возможность-бытие. Кузанец утверждает этот принцип

---

[14] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Избр. филос. сочинения. М., 1937. С. 76.

[15] Там же. С. 73.

в качестве универсальной онтологической парадигмы: «Во всякой вещи я усматриваю бытие, возможность и связь между ними... триединый принцип всего существующего» [16]. Точно так же сделает и Карсавин.

Итак, русская метафизика всеединства рождалась на древней и богатой основе. Каждое из ее учений имеет сложное родословие, но для каждого можно указать и некоторый основной прототип, с которым наиболее связано его понимание всеединства. Для большинства систем подобным прототипом служит мифологема Софии Премудрости Божией. Эти «софиологические» системы следуют в русле христианского платонизма и воспринимают концепцию «мира в Боге» — однако в специфической версии, где эта концепция выступает в личностной, персонифицированной форме, в облике Софии как живого Божественного существа. Мифологема Софии, известная с древности из книг Ветхого Завета и спорадически возникавшая в истории — у гностиков, в западной мистике (Сузо, Бёме, Пордедж и др.), в православной иконе — была введена в русскую философию Вл. Соловьевым и вслед за ним положена в основу философского построения Евг. Трубецким, Флоренским (в его раннем учении) и Булгаковым. В системе идеал-реализма Лосского трактовка всеединства ближе всего к монадологии Лейбница, многие идеи которой близки также и концепции Карсавина. Немалое влияние оказало и всеединство по Шеллингу: его следы явственны у Соловьева и Булгакова, а Шеллингово учение о символе, также основанное на всеединстве, отразилось в философии Флоренского (на ее позднем этапе) и А. Ф. Лосева. Наконец, мысль Кузанского, помимо Карсавина, была глубоко воспринята и философией Франка.

Из сказанного следует ожидать, что в рамках русской традиции карсавинская концепция всеединства всего ближе Франку, отчасти Лосскому и вместе с ними чужда гипостазированным представлениям софиологов. Действительность не совсем такова. Избегая софиологического языка, мысль Карсавина в то же время имеет с русской софиологией важную общую черту: она также тяготеет к тому, чтобы связывать всеедин-

---

[16] *Николай Кузанский.* О бытии-возможности // Там же. С. 320.

ство не столько с отвлеченными категориями, сколько с областью личного бытия, с понятием личности. Это тяготение к личностной онтологии стойко заложено в православной мысли, и ниже мы раскроем подробней, как оно выражается у Карсавина. Что же до Франка, то общее влияние Кузанского не создает еще меж ним и Карсавиным особой близости. Оба философа превозносили Кузанца необычайно — однако брали у него разное: Франк — *апофатические элементы*, идеи «незнания» и непостижимого, Карсавин же — диалектические и конструктивные элементы. Во всеединстве Карсавин не слишком подчеркивает его апорийное и трансрациональное существо, но больше старается представить его конкретно и конструктивно, с успехом используя Кузанского для этой цели.

3

Ключевую роль в карсавинской конструкции всеединства играет упомянутое понятие «стяженного». Исходный смысл его у Карсавина тот же, что у Кузанца: понятие передает взаимосвязь, диалектику части и целого, вводя представление о некоем умаленном, но все же еще цельном, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части — во всякой другой, если это целое — всеединство. Но Карсавин проводит это представление более настойчиво и последовательно, строя на его базе жесткую метафизическую конструкцию — свой оригинальный вариант диалектики части и целого, единства и множества. Здесь ведущая установка — стойкий холизм, примат целого над частями. Но в то же время философ решительно отвергает привычный платонический способ выражения этого примата, когда целому приписывают особое, отдельное существование в качестве «эйдоса» или «идеи». Целое никак, ни в каком смысле не существует вне и помимо своих частей, подчеркивается множество раз в его книгах. «Отвлеченные начала» он искореняет не в пример тверже и успешней, чем объявивший им впервые войну Вл. Соловьев, доходя в этом до столь радикальных формулировок, как утверждение о несуществовании души.

Анализируя любые явления, Карсавин всегда первым делом включает их в некоторую объемлющую их цельность, в более широкое единство, которое считает высшим и первичным по отношению к ним. Эту установку выражает вводимая им терминология: явления и вещи он называет «моментами» или «качествованиями» высших (все)единств, в которые они входят; равносильно, он говорит, что высшее (все)единство «качествует» своими моментами, «актуализует», «индивидуализирует» себя в них, «стяженно присутствует» в них. В подобном подходе связь двух явлений — не столько прямое отношение между ними, сколько отношение, опосредуемое целым: порождаемое их общею принадлежностью, как моментов, некоему высшему единству. Карсавин описывает это отношение посредством геометрического образа, найденного им в схоластике: одна точка на окружности связывается с другой путем «разматывания и сматывания центра» — проведения радиусов из первой точки в центр и из центра — в другую точку. Такая «связь, порождаемая целостностью» (поздней она изучалась в системном анализе),— более общего рода, нежели линейные причинно-следственные связи, и Карсавин неоднократно критикует методологию причинного объяснения, а в сфере истории объявляет ее принципиально и полностью неприменимой.

Далее, отношение между высшим единством и его моментом естественно становится многоступенчатым, развивается в бесконечную цепочку (все)единств и моментов: ибо высшее единство, в свою очередь, само входит в некоторую общность, совокупность единств, оказываясь ее моментом; момент же, вообще говоря, не является абсолютно простым, но также представляет собой определенную множественность, члены которой суть уже его собственные моменты. Таким образом, модель всеединства, основанная на идее стяженного присутствия единства в его моментах, оказывается иерархической моделью: всеединство здесь представляется в виде бесконечной иерархии всеединств, каждое из которых актуализует в себе все высшие всеединства и само актуализуется во всех низших. Принимая, как мы дальше увидим, что всеединство реализуется и в Божественном, и в тварном бытии, Карсавин заключает об иерархическом устройстве тварного Космоса.

Мир, «несомненно,.. иерархическое единство множества... Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц» [17]. Иерархическая модель всеединства Карсавина напоминает модель всеединства как ряда концентрических сфер в поздней «конкретной метафизике» Флоренского и вместе с нею весьма близка к философским структурам неоплатонизма. Этою близостью еще раз свидетельствуется тесная связь всеединства с платонической мыслью, не утрачиваемая даже вопреки сознательным стараниям философа. Карсавин изгнал «мир в Боге», изгнал «идеи» и «эйдосы» — но в некоем важном смысле все же остался в русле христианского платонизма.

Всеединство, однако, не является единственным ведущим принципом карсавинского учения. Принцип всеединства характеризует реальность в ее статическом аспекте, как некое пребывание. Карсавину же как историку всегда было свойственно видеть реальность динамически, под знаком движения, процесса; и эти ее стороны не отражались достаточно в принципе всеединства. Поэтому, в дополнение к данному принципу, в его картине реальности всегда присутствует и другой — универсальный принцип становления, изменения реальности. Этот принцип — «триединство» или же совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней, обладающих общей, единой сущностью. Тексты показывают, что окончательная трактовка триединства у Карсавина сложилась не сразу, ибо для ступеней своей триады он употребляет разные термины, несущие и разное философское содержание. Он рассматривает триаду *потенциальность — становление — актуальность,* пробует чисто назывной вариант: *Первое — Второе — Третье;* и приходит наконец к окончательному: *первоединство — разъединение — воссоединение* или же, в более точной и полной форме, — *первоединство — саморазъединение — самовоссоединение.*

Как ясно из этой формулы, Карсавиным мыслится единство, которое самовоссоединяется через саморазъединенность. Именно такую динамическую модель он утверждает в качестве универсальной парадигмы бытийного изменения.

---

[17] О личности. Каунас, 1929. См. наст. изд. С. 98.

Присутствие на первом плане принципа триединства ставит систему Карсавина в длинный и древний ряд учений, основанных на триаде, троичной схеме развития. Впервые подобные учения появляются у гностиков, затем — в неоплатонизме Плотина и Прокла. Из самых разных триад, которые здесь выдвигались, была философски наиболее разработана триада Плотина, Единое — Ум — Душа. Эта онтологическая структура, члены которой связаны между собою неоплатоническим отношением эманации (истечения, исхождения), существенно отличается от триады Карсавина; он отмечает это не раз, а в книге «О началах» дает и подробный анализ расхождения. (К сожалению, он не касается Прокла, известная триада которого: пребывание (или присущность) — исхождение — стремление к возвращению, — кажется довольно близка к карсавинской.) Напротив, с философскими триадами христианской эпохи Карсавин расходится совсем не так глубоко и принципиально. Причина, разумеется, очевидна: все эти триады, включая карсавинскую, явно или неявно, менее или более отдаленно, но всегда имеют своим прообразом Пресвятую Троицу. Отражение Троицы в тварном бытии, как и в построениях разума, — один из самых стойких принципов христианской мысли, четко сформулированный еще Блаженным Августином как принцип «троической аналогии», Analogia Trinitatis; и принцип этот не только признавался, но и активно воплощался Карсавиным. Самая знаменитая из всех философских триад, Гегелева диалектическая триада тезис — антитезис — синтез, не слишком близка ему, поскольку представляет собой принцип самодвижения Абсолютной Идеи. Как большинство русских философов, начиная с Хомякова, он ощущал чуждым себе гегелевский пафос самодовлеющего отвлеченного мышления. Но зато с Кузанским — близость самая значительная. «Кузанские истоки» карсавинского триединства — одна из очень немногих историко-философских связей, открыто признаваемых и даже подчеркиваемых Карсавиным. В книге «О началах» он прямо отождествляет свое триединство с possest; однако поздней (в «О личности») дает ему несколько более самостоятельную разработку.

Самостоятельное происхождение имеет и важнейший завершающий элемент в каркасе карсавинской

онтологии — связь между двумя основоположными принципами. Всеединство как принцип бытийной статики подчиняется динамическому принципу триединства, интегрируется в его структуру. Ступени философской триады (кроме исходной, первой) суть категории действия, и с ними естественно соотносятся категории состояния: разъединению отвечает, по терминологии Карсавина, его «покой и остановка», разъединенность, воссоединению — воссоединенность. Точно так же и всеединство — «покой и остановка» триединства; оно рассматривается по отношению к триединству как состояние или, еще сказать, «моментальный срез» единства, являющегося субъектом триединого развертывания. Это — принцип строения, принцип распределенности разъединяющегося-воссоединяющегося единства на любой стадии, «в любой момент» (хотя надо помнить, что весь трехступенчатый процесс совсем не обязательно протекает во времени).

В итоге философия Карсавина предстает уже не просто очередною из «систем всеединства». В ее основе — более богатая, крепко сколоченная онтологическая структура из двух взаимосвязанных принципов: принципа триединства, описывающего динамику реальности, и принципа всеединства, описывающего ее статику. Структура эта возникла и закрепилась в мысли Карсавина уже на первых этапах его философского творчества. Однако отнюдь не сразу у него утвердилась ее окончательная «привязка», ее место и роль в картине реальности.

Три главных философских труда Карсавина: «Философия истории» (1923) — «О началах» (1925) — «О личности» (1929) — отражают три пройденных им этапа поисков. Естественно, что в «Философии истории» он примеряет свои интуиции к исторической реальности — и находит тут, что принципам триединства и всеединства подчиняется исторический процесс, а наряду с ним и процесс психический, стихия жизни сознания. Обе эти стихии он считал очень тесно связанными, причем их связью служила третья стихия: сознание коллективное, соборное, сфера «социально-психического». Он утверждал, что именно в этой сфере — главное содержание истории. Затем область применения принципов расширяется: в книге «О началах» на их основе уже описываются оба фундаменталь-

ных предмета метафизики, Абсолютное (Бог) и сотворенный мир, Космос. Книга эта для автора особенная: здесь впервые он представляет свои воззрения как новую цельную систему религиозной философии. Однако само по себе применение принципа всеединства, как и принципа триады, к учению о Боге и мире вовсе не было чем-то новым. Кружным и изощренным путем, через долгий этап исторической рефлексии, историко-философских, культурологических, мистических штудий Карсавин приходит к системе довольно традиционного типа, лежащей в знакомом русле европейской спекулятивной мистики. Он сам называет имена, наиболее близкие ему в этом русле: Плотин, Эригена, Кузанский, Баадер, Шеллинг, Гегель. Многозначительное отсутствие Экхарта и Бёме еще яснее обозначает положение нового учения в рамках традиции: «Начала» принадлежат именно тому ее направлению, где онтология строится как связный диалектический процесс, как некоторое развертывание. И надо признать, что к учениям названных столпов этого направления книга не добавляет многого, не вносит крупных и принципиальных новшеств. Но в то же время ее этапная роль для автора, глубина и объем вобранного ею опыта породили изрядную авторскую претензию; а неистребимые особенности натуры Карсавина добавили к тому черты заносчивости и бравады (видные уже по названию и эпиграфу [18]), пристрастие к вызывающим, заостренным формулам, где автор нарочно балансирует на грани ереси и гностицизма, будто щеголяя своим искусством не переходить эту грань. Можно по-разному судить, насколько вообще хорош подобный стиль философствованья; но в данном случае он попросту «не обеспечен капиталом», не оправдывается достаточной новизной и оригинальностью возвещаемого учения. Амбиции не по амуниции, как говаривали в старину...

Это скептическое замечание мы можем позволить себе тем смелей, что следующий карсавинский труд уже никак не заслуживает таких упреков, ни в части стиля и тона, ни в части подлинной новизны. Именно здесь, в книге «О личности», философом найден окон-

---

[18] Haereticare potero sed haereticus non ero. (Быть может, выскажу еретическое, но еретиком не буду. — *лат.*)

чательный облик его системы. В основе книги — ключевая идея: онтологическая структура триединства — всеединства осуществляется в личном образе бытия, описывает строение и жизнь личности. Благодаря этой идее, метафизика всеединства воспринимала и ставила во главу угла концепцию личности; и это превращение ее в философию личности — важнейшее, что внес Карсавин в русскую традицию всеединства, равно как и в европейскую спекулятивную мистику.

Разумеется, здесь перед нами — *христианская* философия личности, и ее главные постулаты определяются соответствующими позициями христианской догматики. Согласно же этим позициям, понятие личности прилагается, в первую очередь, не к человеку, а к Богу. «Для христианства личность не есть что-то тварное и человеческое, но — начало Божественное и само Божество» [19]. Тем самым — твердо заключает Карсавин — человек не есть личность. «Нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси или Личности» [20]. Соответствие этих тезисов с трактовкой личности в догматике и патристике позднее анализировалось (и подтверждалось) выдающимся православным богословом В. Н. Лосским (1903—1958) [21], который в петербургские годы был учеником Карсавина. Но все это, конечно, не значит, что человек, индивидуум, лишен всякой связи с личным началом. Просто *связь его с Богом — это одновременно и есть его связь с личностью.* Назначение человека — в устремлении к Богу и соединении с Ним, приобщении к полноте Божественного бытия, а это значит — и в становлении истинной личностью, «лицетворении», как пишет Карсавин. В наличном же своем (тварном падшем) образе бытия человек является личностью разве что несовершенно, зачаточно. Легко уловить созвучность этих идей нашим привычным представлениям о личности. В них явно прослеживается, что личность считают для человека некой желанной ценностью, объектом стремления, а вовсе не простым достоянием каждого. Она — то, чем

[19] Церковь, личность и государство. П., 1927. С. 6.

[20] О личности. Наст. том. С. 26.

[21] *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богосл. труды. Т. 14., М., 1976. С. 113.

и я, и всякий другой желали бы быть, но, увы, можем и не являться. Так наши сегодняшние понятия выдают свой религиозный исток: желание обмирщенного человека быть личностью — гаснущий отсвет христианского идеала обожения, стремления и долга человека стать Богом. А весь этот круг мыслей и построений Карсавина, без сомнения, и поныне сохраняет ценность и интерес, составляя актуальную, даже злободневную часть его философского наследства. Проблема личности сегодня — одна из ключевых наших духовных проблем.

* * *

Важнейшей частью решения проблемы личности у Карсавина является его *учение о симфонической личности* — пожалуй, самое известное из всей его философии, основа его социальных концепций. Это — прямое применение его иерархической конструкции всеединства к социальному бытию. В свете сказанного возникает прежде всего вопрос о самой возможности и законности такого применения — коль скоро принято, что онтологическая структура триединства — всеединства осуществлена в реальности Божественной, а не тварной. Для решения вопроса нужны, очевидно, положения, которые определяли бы соотношение двух этих горизонтов реальности. Связь Бога и мира — одна из ведущих тем всякой религиозной метафизики, и ниже мы еще осветим полней ее раскрытие у Карсавина. Но как раз в социальной философии эта связь у него затрагивается не слишком глубоко. Тут, практически, довольно сказать, что соотношение Божественной и тварной реальности Карсавин передает с помощью категорий совершенства—несовершенства: тварь есть несовершенная личность, несовершенное бытие и несовершенное триединство, которое в аспекте своего статического устроения, распределенности является и несовершенным всеединством.

Это — не априорный постулат. В своем методе Карсавин приближается к феноменологическому руслу, принимая установки философского наблюдения и не раз критикуя отвлеченное конструирование. К такому подходу он был подготовлен всей своей деятельностью в истории, строго опытной науке. И в «Философии ис-

тории» он всюду старается держаться феноменальной почвы, выводя свои философские структуры из ее пристального анализа. Затем в книге «О началах» происходит заметный отход от опытной почвы и феноменологической методики: здесь философ в изрядной мере во власти традиционного стиля спекулятивной мистики. Но далее, как бы воплощая закон триады в своем пути, он вновь возвращается к феноменологическим установкам — уже на новой, углубленной основе. Его метафизика стала развернутою религиозно-философской системой, и темы о Боге, о трансцендентной реальности уже неотъемлемы от нее. Но рассмотрение этих тем теперь тоже совершается в феноменологическом элементе, представляясь не вольными построениями спекулятивной мистики, а философским наблюдением определенной области опыта. Область эта — догматика и патристика, которые, коренясь в Откровении, суть признанные феномены соборного опыта Церкви. И в работе «О личности» мы видим Карсавина пристально разбирающим определения Соборов, как в бытность свою историком разбирал он хроники францисканцев. Это внимание к догмату, теснейшая связь с его почвой и проблематикой — черта Карсавина, которую он разделяет во всей русской философии с одним о. Сергием Булгаковым. Но о. Сергий развивает на почве догмата лишь богословие, а не философию...

Конечно, эта «откровенная» феноменальная почва лишь дополняет обыкновенную, а не заменяет ее. И, возвращаясь к социальной философии Карсавина, мы можем сказать, что лежащий в ее основе вывод о тварном бытии как несовершенно личном получен, подобно выводам «Философии истории», путем философской дескрипции тварного бытия. Описывая взаимодействие человеческой индивидуальности с окружающим миром — каким это взаимодействие осуществляется, к примеру, в познании, в деятельности, в социальном бытии человека,— Карсавин находит, что в нем с необходимостью создается некое динамическое, подвижное единство. Оно охватывает исходную индивидуальность и осваиваемое ею окружающее бытие и при этом обладает (несовершенно, зачаточно, но все же —) строением триединства и всеединства, а стало быть, и личности. Такое над-индивидуальное «личностное образование» Карсавин и называет «симфонической личнос-

тью». Это понятие, впервые введенное в брошюре «Церковь, личность и государство», оказывается очень удобным философским орудием. Симфонические личности — повсюду в мире, начиная с космоса в целом: поскольку, вообще говоря, он весь вовлекается во взаимодействие с человеком, то «тварное бытие в целом — симфоническая личность» [22]. Они могут взаимодействовать друг с другом, переплетаться, включаться друг в друга, образуя иерархические структуры. При этом, поскольку симфоническая личность есть (несовершенное) всеединство, то на их отношения переносятся понятия момента, качествования, стяженного пребывания и возникает понятие симфонических личностей низших и высших порядков,— являющихся моментами других или, наоборот, имеющих их своими моментами. Тварное бытие предстает, в итоге, как сложная иерархия взаимовключающихся личностей или «иерархическое единство множества симфонических личностей различных порядков» [23].

Таким же, в частности, предстает социальное бытие, социум. Очевидным путем, концепция симфонической личности развивается в цельную социальную философию, обладающую и своей методикой анализа социальных явлений. Человеческие сообщества любого рода — совокупное человечество, поместные церкви, нации, социальные группы... — рассматриваются как симфонические личности, причем каждая такая личность интегрирована в определенную иерархию, актуализуя в себе какие-то высшие личности и сама актуализуясь в каких-то низших. Соответственно, исследовать любой исторический или социальный процесс значит, прежде всего, определить, какие симфонические личности участвуют в нем и в каких качествованиях они актуализуют себя. Смысловое же и ценностное содержание этих процессов определяется исходя из того, что тварная и Божественная реальность, как было сказано, соотносятся у Карсавина как несовершенство и совершенство; и, стало быть, смысл и назначение тварного бытия — в преодолении его несовершенства, *усовершении*, которое означает, по Карсавину, становле-

[22] О личности. Наст. том. С. 139.

[23] Там же. Наст. том. С. 98.

ние мира Церковью (мистическою, Телом Христовым). При этом путь и критерий усовершения определяются иерархическою моделью: для любой личности усовершаться значит как можно совершенней актуализовать в себе, как в «моменте», высшие симфонические личности; для усовершения «всякая личность должна осознать себя как свободное осуществление высшей личности» [24].

Такова, весьма схематично, социальная философия Карсавина. Ее анализ и критика едва ли входят в задачу этой статьи, и мы отсылаем за ними к нашей другой работе [25]. Отметим лишь кратко очевидное: в этой философии заложен жесткий «социоцентризм», примат коллективного над индивидуальным. Человек, индивидуальная личность выступает здесь как симфоническая личность самого низшего порядка, подножие всей иерархической пирамиды. И, уделяя главное внимание иерархии в целом, разбирая подчиненность низших моментов высшим, Карсавин почти ничего не находит сказать по существу об этом подножии. Категории индивидуального существования разработаны у него мало, бедно, и индивид остается чем-то невыразительным и смутным, о чем твердо известно лишь, что он призван актуализовать в себе высшие личности. Бесспорно, Карсавин первый сделал метафизику всеединства философией личности; но стоит уточнить, что в сфере тварного бытия это — философия *коллективной* личности, и даже, в первую очередь, личности *глобальной*, «Адама Кадмона»: философия целокупной твари, понятой как единая личность, состоящая из низших личностей.

Такая философия разительно напоминает Огюста Конта с его учением о Великом Существе. Общая социоцентрическая тенденция рождает общность во многих конкретных пунктах. Великое Существо также наделено иерархическим строением, имея в своем составе «сущности низшего порядка» — Семью и Отечество; а утверждение вторичности, подчиненности индивида доводится тут до своего логического предела, до отри-

[24] Церковь, личность и государство. С. 8.
[25] *Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр // Вопр. философии. 1989. № 3. С. 79.

цания у индивида собственной сущности и подлинного бытия. И вместе с Контом учение о симфонической личности оказывается прямою противоположностью персонализму — самой естественной и привычной форме учения о личности, утверждающей именно индивидуума первоэлементом, носителем личного начала в тварном мире. Это сразу не преминул заметить крупнейший русский персоналист, Бердяев, лаконически указав в одной из своих книг тридцатых годов: «Учение о симфонической личности означает метафизическое обоснование рабства человека»[26]. Но и само по себе, без сравнений с персонализмом, это учение достаточно спорно. «Низшее» положение индивидуальной личности в социальной пирамиде тут понимается не только количественно, в технически-структурном смысле, но также и качественно, в ценностном аспекте. Человек вторичен и сущностно по отношению к симфонической личности, ибо, служа лишь ее осуществлению, он в своей сути оказывается для нее средством, оказывается ее функцией или органом. Но разве есть к тому основания в христианской онтологии? Иерархичность даже духовная не безусловна для христианского сознания, ибо имеет корни свои скорей в неоплатонической, нежели христианской картине бытия[27]. Здесь же иерархия духовная подменяется материальной. Происходит некое семантическое смещение, un abus de langage: ведь высшие личности в иерархии социального бытия в действительности совсем не «высшие», а только «более крупные», «бóльшие по численности или размеру». И этот примат величины, числа, массы отнюдь не имеет под собой почвы в керигме христианства. Скорей напротив — иначе бы пришлось решить, что первым христианам следовало стремиться только к тому, чтобы как можно полней актуализовать в себе симфоническую личность иудейской нации...

[26] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30 (1-е изд. — Париж, 1939).

[27] Дабы не отклоняться, мы не обсуждаем здесь этой темы, но отошлем, ввиду ее существенности, к нашей другой работе: *Хоружий С. С.* Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991, № 4.

Кажется удивительным противоречием, что эти жесткие социоцентрические конструкции строила мысль Карсавина. Весь дух этих построений никак не вяжется с его собственным социальным поведением, где он всегда демонстрировал вызывающий индивидуализм, с его стремлением к независимости и непохожести. Едва ли что-либо сильней претило ему, чем стадность, едва ли кто-нибудь ревнивей охранял от вторжений свой личный мир. «Неприличным считается таскать платки из чужих карманов, — язвительно выговаривал он кому-то. — А вот подойти любому ко мне и начать выспрашивать о моих взглядах — это не считается неприличным!» И все же тут — только внешнее, поверхностное противоречие; по сути и в глубине философия не расходилась с жизнью. Нагляднейи убедительней всего говорит об этом его отношение к России и русской истории. Как засвидетельствовала его жизнь, ему присуще было принципиальное отрицание эмиграции и упорное, самоотверженное стремление быть в России, с Россией. Включенность в реальную жизнь страны была для него необходимостью, непременным условием непустоты любого явления, его причастности к истории. И это прямо и очевидно связано с его мыслью, показывая, что он не только в теории, но жизненно и реально воспринимал Россию как живое единство, как личность. Как мы вскоре расскажем, эта *жажда включенности,* в которой соединились и тяга к связи с родиною, и извечный народнический комплекс интеллигенции, принесла дурной плод парижского евразийства. Но надо, верно, признать, что не одна теория симфонической личности виной тому — еще и трагедия России.

Наконец, будет вопиюще неполным, если мы не скажем о позднейшей судьбе симфонической личности в философии Карсавина. Когда после долгого перерыва, будучи уже в лагере, он снова возвращается к развитию своей метафизики, симфоническая личность отнюдь не занимает в ней прежнего места. Спорадически и периферийно, в «Апогее человечества» еще употребляется «социальная личность» (что не совсем то же), но в Сонетах и Терцинах, дающих четкий финальный очерк карсавинской онтологии, нет уже и ее. Здесь действуют Бог и человек, Ты и я; читателя встречает стихия напряженного личного Богообщения: «Из без-

дны звал меня Ты. Я возник / И ринулся к Тебе... Но ужас смертный влек меня назад, / И — Твой призыв звучал во мне напрасен»[28]. В луче смерти личная судьба выступает в своих всеобщих, всечеловеческих измерениях и напрямик связывается, онтологически отождествляется с судьбою всего человечества, «всея плоти». «Я» Терцин и Сонетов — равно и Адам Кадмон, и Лев Карсавин. Они едино суть, и нет уже никакого следа посредников, те лишены власти, и давящий дух социоцентрического иерархизма одолен, снят. И в бараке концлагеря, на пороге наступающей смерти, мысль философа торжествует освобождение.

Однако сейчас мы должны вернуться в двадцатые годы. Невозможно не коснуться того, что социальные идеи Карсавина во многом определили его отношение к русской революции и большевистскому строю. В полном согласии с теорией симфонической личности, широкий и массовый характер процессов, которые привели к власти большевиков и дали им удержать эту власть, был для него достаточным основанием к тому, чтобы признавать историческую оправданность нового строя и ждать от него благих плодов. Разумеется, он никогда не утрачивал критериев христианской этики в оценке практики большевизма; был достаточно резок в обличениях убийств и гонений. Не опускался он и до сменовеховского капитулянтства, не раз подчеркивая: «Понять правду происходящего не значит безоговорочно «сменить вехи» и сделаться потерявшими свое лицо прихвостнями коммунистов»[29]. Хотя он и готов был допустить, вместе со сменовеховцами, что большевики удержали от полного развала Россию и ее государственность, но, в противоположность им, твердо полагал должным не покорность большевизму, а упорные поиски верной стратегии его преодоления. И все же из всего круга наших религиозных мыслителей, бесспорно, именно он заходил дальше всех в принятии и одобрении большевистской политики и склонен был верить в плодотворность советского эксперимента. Это идущее

[28] Терцины // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 104—105. С. 307.

[29] Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 85.

далеко принятие отчетливо выражено уже в небольшом разделе о революции, который Карсавин поместил в конце «Философии истории». В дальнейшем оно углублялось, активно отстаивалось в статьях и публичных выступлениях — и достигло безусловного апогея в период сотрудничества философа с евразийским движением.

4

О евразийстве мы не будем говорить подробно. Это — особая и большая тема, едва початая историками и философами, и нам сейчас лучше ограничиться самым необходимым. В почти двадцатилетней истории движения явственно выделяются три этапа. Начальный из них охватывает 1921—1925 годы и протекает по преимуществу в Восточной Европе и Германии. На следующем этапе, приблизительно с 1926 по 1929 г., движение имеет своим центром Париж, а своим ведущим теоретиком — Карсавина (который и до и после этого промежутка не принимает участия в движении). Наконец, в период 1930—1939 годов, после ряда тяжелых кризисов и расколов, движение идет на убыль, продолжая существовать незначительными группами в отдельных эмигрантских центрах. Ниже мы приведем весьма сжатую канву фактических и теоретических сведений об этих этапах.

Итак, движение евразийцев родилось в Софии в 1921 г., когда четверо молодых эмигрантов из России, после нескольких месяцев тесных кружковых собеседований, выпустили в свет сборник статей «Исход к Востоку». Этими четырьмя основателями были Н. С. Трубецкой (1890—1938), ставший потом одним из крупнейших современных лингвистов, П. Н. Савицкий (1895—1968), экономист и географ, Г. В. Флоровский (1893—1979), позднее — священник и выдающийся православный богослов, и П. П. Сувчинский (1892—1985), публицист и философ, потом занимавшийся в основном философско-музыковедческими исследованиями. Их сборник желал быть — да, в известной мере, и был — манифестом нового мировоззрения, возвещеньем нового взгляда на русскую и мировую историю.

И не менее конкретных идей важен был сам этот пафос новизны, смелого устремления в новые исторические пространства. В те годы подобная новизна представлялась неоспоримою монополией большевиков. Это они строили «новый мир», обещая старому предельно ясную участь — «разрушим до основанья». И вот, четверо[30] молодых изгнанников в глухом уголке Европы решительно посягают на эту монополию, развертывая новую перспективу, которая ничуть не является возвратом к прошлому, но в то же время хранит в ряду высших ценностей Православие и Россию, утверждает за ними жизнь и будущее. Во всем этом эпизоде, в его почти еще юных, «не обремененных известностью» героях, с жаром развивающих всемирно-исторические построения, есть что-то очень узнаваемое, очень типичное для русской духовной жизни. Без сомнения, перед нами вновь — «русские мальчики» Достоевского, что, сойдясь в новом Скотопригоньевске на краю славянских земель, решают все те же вечные вопросы о Христе и России, о смысле истории и назначении человека...

Решения, которые предлагались ими, были достаточно радикальны. Прежде всего, евразийцы признавали, что старая Россия со всей ее государственностью и укладом, общественными силами и партиями потерпела крушение и канула в вечность. Мировая война и русская революция открывают собой новую эпоху. Но главные черты этой эпохи — не только исчезновение прежней России, а также и «разложение Европы», всеобъемлющий кризис Запада. Евразийство родилось как порыв, слагающийся из двух отталкиваний: от *прошлого* и от *чужого*. Прошлым была императорская Россия, чужим — Запад. И кризис Запада, хотя и был больше в области ожиданий, однако мыслился и глубже, и окончательней, нежели крушение России. Последнее рисовалось тут скорее как некое необходимое испытание на пути к обновлению и расцвету. России,

[30] Как сообщал позднее Флоровский, постоянных участников софийских бесед было пятеро. По материалам архива П. Н. Савицкого (ныне — в ЦГАОР), А. В. Соболеву удалось недавно установить, что пятым из собеседующих был кн. А. А. Ливен, впоследствии — священник в Софии.

далеко принятие отчетливо выражено уже в небольшом разделе о революции, который Карсавин поместил в конце «Философии истории». В дальнейшем оно углублялось, активно отстаивалось в статьях и публичных выступлениях — и достигло безусловного апогея в период сотрудничества философа с евразийским движением.

4

О евразийстве мы не будем говорить подробно. Это — особая и большая тема, едва початая историками и философами, и нам сейчас лучше ограничиться самым необходимым. В почти двадцатилетней истории движения явственно выделяются три этапа. Начальный из них охватывает 1921—1925 годы и протекает по преимуществу в Восточной Европе и Германии. На следующем этапе, приблизительно с 1926 по 1929 г., движение имеет своим центром Париж, а своим ведущим теоретиком — Карсавина (который и до и после этого промежутка не принимает участия в движении). Наконец, в период 1930—1939 годов, после ряда тяжелых кризисов и расколов, движение идет на убыль, продолжая существовать незначительными группами в отдельных эмигрантских центрах. Ниже мы приведем весьма сжатую канву фактических и теоретических сведений об этих этапах.

Итак, движение евразийцев родилось в Софии в 1921 г., когда четверо молодых эмигрантов из России, после нескольких месяцев тесных кружковых собеседований, выпустили в свет сборник статей «Исход к Востоку». Этими четырьмя основателями были Н. С. Трубецкой (1890—1938), ставший потом одним из крупнейших современных лингвистов, П. Н. Савицкий (1895—1968), экономист и географ, Г. В. Флоровский (1893—1979), позднее — священник и выдающийся православный богослов, и П. П. Сувчинский (1892—1985), публицист и философ, потом занимавшийся в основном философско-музыковедческими исследованиями. Их сборник желал быть — да, в известной мере, и был — манифестом нового мировоззрения, возвещеньем нового взгляда на русскую и мировую историю.

И не менее конкретных идей важен был сам этот пафос новизны, смелого устремления в новые исторические пространства. В те годы подобная новизна представлялась неоспоримою монополией большевиков. Это они строили «новый мир», обещая старому предельно ясную участь — «разрушим до основанья». И вот, четверо[30] молодых изгнанников в глухом уголке Европы решительно посягают на эту монополию, развертывая новую перспективу, которая ничуть не является возвратом к прошлому, но в то же время хранит в ряду высших ценностей Православие и Россию, утверждает за ними жизнь и будущее. Во всем этом эпизоде, в его почти еще юных, «не обремененных известностью» героях, с жаром развивающих всемирно-исторические построения, есть что-то очень узнаваемое, очень типичное для русской духовной жизни. Без сомнения, перед нами вновь — «русские мальчики» Достоевского, что, сойдясь в новом Скотопригоньевске на краю славянских земель, решают все те же вечные вопросы о Христе и России, о смысле истории и назначении человека...

Решения, которые предлагались ими, были достаточно радикальны. Прежде всего, евразийцы признавали, что старая Россия со всей ее государственностью и укладом, общественными силами и партиями потерпела крушение и канула в вечность. Мировая война и русская революция открывают собой новую эпоху. Но главные черты этой эпохи — не только исчезновение прежней России, а также и «разложение Европы», всеобъемлющий кризис Запада. Евразийство родилось как порыв, слагающийся из двух отталкиваний: от *прошлого* и от *чужого*. Прошлым была императорская Россия, чужим — Запад. И кризис Запада, хотя и был больше в области ожиданий, однако мыслился и глубже, и окончательней, нежели крушение России. Последнее рисовалось тут скорее как некое необходимое испытание на пути к обновлению и расцвету. России,

[30] Как сообщал позднее Флоровский, постоянных участников софийских бесед было пятеро. По материалам архива П. Н. Савицкого (ныне — в ЦГАОР), А. В. Соболеву удалось недавно установить, что пятым из собеседующих был кн. А. А. Ливен, впоследствии — священник в Софии.

а с нею и всему православному миру, предстояло возродиться на новых началах и приобрести «центральное и руководящее значение в будущей, уже начавшейся исторической эпохе»[31]; но Запад, напротив, полагали полностью исчерпавшим свои духовно-исторические потенции, и он должен был сойти на вторичную и периферийную роль.

Типологически, а отчасти и содержательно, эти идеи и прогнозы напоминают, конечно, Шпенглера с его моделью автономных культурных организмов, по очереди достигающих расцвета и лидерства, и с его знаменитой оценкою современности как «заката Европы». Но это сближение требует оговорок. Шпенглеровская морфология культур держалась релятивизма, стараясь особенно не выражать ценностных и этических предпочтений. Евразийцы же не изображали олимпийского беспристрастия, и отпечаток пережитого опыта, личного и национального, явственно лежал на всех их построениях и позициях. Православие и Россия были нескрываемыми и неоспоримыми ценностями в их мире, а отказ от европоцентристской модели истории имел заметный оттенок неприязни к Западу, его разоблаченья и осужденья. Этот оттенок — резче всех выраженный у Н. Трубецкого, учившего, что романогерманские народы суть хищники и поработители человечества, — имел за собой горький опыт отношений России с Западом в период мировой и гражданской войн[32] и, разумеется, не был присущ мысли Шпенглера. Нельзя, видимо, говорить и о непосредственном воздействии последней; к примеру, у Трубецкого прямо читаем, что его идейная схема сложилась раньше появления «Заката Европы»...

Гораздо теснее и органичней была самоочевидная связь нового движения со славянофильством. Славяно-

---

[31] Из краткого программного текста, помещавшегося на евразийских изданиях.

[32] Стоит напомнить, как видели и воспринимали тогда этот опыт наши эмигранты. Вот, например, как резюмирует его А. В. Карташев в одном из первых сборников евразийцев: «Мы, русские, как прокаженные и отверженные, брошены миром на одинокое изживание наших бесчисленных болей» (Пути единения // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 141).

фильская тема о самобытных основах российской истории и культуры — по сути, центральная тема евразийства. С предложенным здесь решением этой темы связано и само имя движения: евразийство — историко-культурная концепция, в которой Россия рассматривается как Евразия — особый этногеографический мир, занимающий срединное пространство Азии и Европы, приблизительно очерчиваемое тремя равнинами — Восточно-Европейской, Западно-Сибирской и Туркестанской. Этому миру принадлежит и своя самобытная культура, «равно отличная от европейской и азиатских» (как заявлял вышеуказанный программный текст); и этой-то евразийской культуре, русской по основному этническому субстрату, православной по духовному содержанию, и прочили евразийцы ведущую роль в открывающуюся эпоху. Но, вместе с явною принадлежностью евразийских идей славянофильскому руслу, в них замечается и крупный сдвиг сравнительно с воззрениями старших славянофилов. Имелось, во-первых, этногеографическое смещение: евразийцы покинули идеи славянского братства, а вместо них придали евразийской культуре огромный крен в Азию, включая в эту культуру туранские народности, связывая преемством Русь с империей Чингисхана и заявляя, что «русская революция прорубила окно в Азию». Но, пожалуй, еще существеннее то, что на сей раз традиционная идеология возрождалась в более резком и жестком, более материалистическом воплощении. Для основателей славянофильства было всего важней разрушить укоренившееся западничество наших высших слоев, их рабский и близорукий взгляд, по которому России от века суждены зависимость и вторичность, несамостоятельность духовного развития и исторического пути. И основаниями к тому, чтобы решительно отбросить все это, служили им, хотя и неявно, принципы христианского персонализма: самоценность и несводимость, неповторимость и уникальность, какими обладают и индивидуальный человек, и соборное единство, народ, в меру своей Богопричастности, понимаемой — что весьма важно! — как творческий долг устремленья к Богу. У евразийцев же самобытность трактовалась по преимуществу в материальных категориях, низводясь до этнических и географических факторов — так что, в итоге, и Православие, сколь бы

оно истово ни утверждалось, приобретало качества местного или племенного культа. «На Православие евразийцы смотрят... как на культурно-бытовую подробность, историко-бытовой факт»[33], — писал Г. Флоровский в статье «Евразийский соблазн», дающей глубокую и проницательную критику евразийства. Поэтому евразийская философия истории оказывалась местническою и партийной, напитанной духом национальной и геополитической розни; и неизбежно утрачивалось то качество *всечеловечности,* которое было сполна присуще старшим славянофилам, а Достоевским утверждалось затем как одна из заглавных ценностей российской культуры. Этим тенденциям к огрублению и заземлению духовных по своему существу проблем пытался противостоять Флоровский, потомок иереев и сам будущий иерей. Попытка его, однако, не имела успеха и привела лишь к его собственному довольно быстрому разрыву с движением[34]. Но, вместе с тем, если их очистить от преувеличений, от идеологических передержек, в культурфилософских анализах первых евразийцев откроется немало свежих, умных подходов и наблюдений. Идя по стопам Ключевского, Савицкий много полней и зорче, чем это умели раньше, показывал влияние среды обитания на склад национальной истории. А Н. Трубецкой в своих работах, по существу, выступал первым идеологом будущего антиколониалистского движения...

Между тем круг движения расширялся. За первым сборником последовал ряд других, с участием новых примкнувших авторов. Движение вызывало острый интерес русской диаспоры, и во всех ее центрах рождались кружки сторонников, по большей части из молодежи. Среди этих новых (впрочем, иногда краткосрочных) евразийцев было немало ярких, талантливых фигур, оставивших свои имена в российской культуре: философы Н. Арсеньев, Н. Алексеев, А. Кожевников (Кожев), В. Сеземан, В. Ильин, ученица Гуссерля Эмили Литауэр, историки Г. Вернадский и П. Бицилли,

[33] *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. Т. 34. С. 338.

[34] Подробней об этом см.: *Хоружий С. С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. М., 1991.№ 3.

литературовед Д. Святополк-Мирский, художник П. Челищев, композитор А. Лурье... Приверженцы прежних политических сил выражали, натурально, критическое или прямо негативное отношение. Что же до Льва Карсавина, к которому нам время вернуться, то он вначале был в числе скептиков. Это совершенно понятно: ему, искушенному профессионалу в теории истории, равно как и в конкретной истории Запада, размашистые историософские полотна «русских мальчиков» попросту не могли не казаться топорными и неубедительными. Немало едких замечаний с подобной критикой рассеяно в его рецензии 1923 г. на первые сборники евразийцев. Они суммируются в общий вывод о том, что главная слабость евразийства — это именно слабость теоретического мышления, философская неотесанность: «Евразийские темы в существе своем только философски-метафизическим путем и могут быть обоснованы. Тем печальнее, что философского обоснования пока у евразийцев мы не видим... Нет философского анализа, философской аргументации»[35]. Однако важно заметить, что само содержание евразийских воззрений Карсавин почти вовсе не подвергает критике. Напротив, тут он усматривает немало ценного, интересного, признает у евразийцев свежесть наблюдений, «чуткость ко многому, правоту во многом»; так что, в итоге, его отношение можно было бы выразить такою примерно формулой: «много говорят дельного, верного, но не умеют культурно этого доказать». Подобное отношение делает нисколько не удивительным позднейшее присоединение Карсавина к движению. Больше того, тут уже можно частично предугадать и ту роль, какую он пожелает для себя выбрать: роль философа движения, его теоретика и наставника. Роль несколько поучающая, несколько свысока; но ведь, впрочем, он и по возрасту заметно был старше их. А один из основателей, Петр Сувчинский, стал в недалеком будущем его зятем, мужем средней из его трех дочерей...

С 1925 г. работы Карсавина начинают печататься в евразийских изданиях. Но в том же году кроме сбли-

[35] Европа и Евразия // Современные записки. Париж, 1923. Т. 15. С. 307.

жения с движением он делает и другой шаг: предлагает свою кандидатуру на кафедру патрологии открывающегося в Париже Православного Богословского института. Очень можно предположить, что, получи он согласие, его биография сложилась бы во многом совсем иначе. Однако предложение было отвергнуто; как вспоминал впоследствии А. В. Карташев, причиною к тому были отголоски известной уже читателю личной драмы. Кафедру же занял Г. В. Флоровский, ушедший из евразийского движения. Скрещенья судеб! Отвергнутый соискатель, Карсавин, становится евразийцем. По своей роли в движении он и Флоровский — истые антиподы: если для того евразийство было слишком заземлено и идеологизировано, то вся деятельность Карсавина служила, как мы увидим, еще большему усилению этих черт. В начале 1926 г. он уже выступает как теоретик движения, отвечая от его имени на критику евразийства Бердяевым. А в конце того же года в Париже начинает работу «Евразийский семинар» под руководством Карсавина. В центре этой работы — цикл карсавинских лекций «Россия и Европа», с такими главными темами: смысл революции; будущее России; основы евразийства. И то, что неясно предугадывалось, таким образом, стало полной реальностью. Для движения это знаменовало новый этап, на котором оно, трудами Карсавина, действительно обрело философское обоснование и единую теоретическую базу. Ядро их составляла карсавинская концепция всеединства, к тому времени уже отчетливо изложенная в «Философии истории», развитая и вширь, и вглубь в работе «О началах». Упрощая, можно сказать, что эта концепция включала следующие главные элементы: 1) «парадигму Кузанского» — картину всеединства как иерархии всеединств — «моментов», стяженно содержащих высшие всеединства и стяженно содержащихся в низших; 2) приложение парадигмы к учению о Боге; 3) приложение парадигмы к учению о тварном мире. Выход к евразийской проблематике тут доставлял, в первую очередь, последний пункт, учение о тварном мире. Но, конечно, в религиозной метафизике эта историософская проблематика должна была опираться и на связь с Абсолютным. Такая связь устанавливалась через понятие Церкви и концепцию становления мира (культуры) Церковью. Можно, однако, заметить, что

понятие Церкви оставалось у Карсавина довольно отвлеченным и мало раскрытым. К тому же в евразийский период Церковь отчасти смешивается с государством и заслоняется им, «остается неясным, что есть культура — становящаяся Церковь или становящееся государство»[36]. Утверждая православный характер своей метафизики, Карсавин в то же время мало в ней отразил живой конкретности Православия, и надо признать уместным также и другой упрек Флоровского (в рецензии на «Философию истории»): «Православие автора имеет слишком мало общего с историческим Православием»[37].

Делаясь обоснованием евразийства, учение Карсавина о тварном мире совершает и само некоторое развитие — а пожалуй, и сдвиг, кое-что воспринимая от обосновываемого. Именно на данном этапе оно принимает форму учения о симфонической личности. В «Началах» нет еще этого понятия. Хотя представление о всеединстве как личности и о множественных, коллективных личностях мелькает бегло и там, и в еще более ранних вещах Карсавина, но только в брошюре «Церковь, личность и государство» (1927), ставшей для евразийства его искомой философской платформой, это представление ставится во главу угла. Связь этого совпадения с евразийскими идеями довольно прозрачна. Подход евразийства — подход морфологии культур, где в центре стоят вопросы их своеобразия, взаимодействия, смены, а история человечества представляется как жизнь сообщества автономных и обособленных культурных организмов. Давно замечали, что подобный подход тяготеет к пониманию каждой культуры или народа как особой личности; Карсавин же еще в упомянутой рецензии указывал, что евразийская проблематика требует «понимания культур, народов, сословий и классов как личностей». Но в целом морфологизм был чужд его философии, в которой истинным субъектом мировой истории была всегда единая тварь, а не собрание взаимозамкнутых народов-личностей, и, в противоположность эмпиризму исторической морфо-

---

[36] *Флоровский Г. В.* Указ. соч. С. 340.

[37] *Florowskij G. V.* L. P. Karsawins «Philosophie der Geschichte» // Der Russische Gedanke. Bonn, 1929. Heft 2. S. 222.

логии, за тканью событий виделась единая онтологическая динамика, построенная на диалектических парадигмах Кузанского. Теория симфонической личности позволяла как будто бы совместить дух Кузанского с духом Шпенглера; однако соединение это было неестественным и непрочным. Уже книга «О личности» (1929), продолжая опираться на понятие симфонической личности, в то же время вполне свободна от морфологических стереотипов, как равно и от евразийской идеологии.

В парижский период евразийства значительно большее место в нем начала занимать идейно-политическая активность. При этом ориентация движения заметно меняется: оно переживает этап резкого крена влево, этап пробольшевизма и советопоклонства. И необходимо признать, что, наряду с философским обоснованием евразийства, обоснование этого его левого поворота — тоже плод деятельности Карсавина. Хотя, безусловно, он не был в числе самых левых и большевиствующих — на то в движении были Сергей Эфрон и Дмитрий Святополк-Мирский, — однако идейное обеспечение крена влево принадлежит главным образом ему. Так поздней оценивал его роль И. В. Гессен, один из вождей кадет: «Примкнув к евразийству, он разложил это движение лубочным восхвалением сталинского национализма и циническим провозглашением советской работы „общим с нами делом“» [38]. Положим, что это пристрастное суждение политического противника — и все же... Как мы уже говорили, наклонность видеть положительные стороны и даже положительную основу в деятельности большевистского режима была ему свойственна изначально.

Отношение Карсавина к советскому опыту было явно во власти некоторых идейных стереотипов, и в первую очередь, антитезы старое — новое. Старое — умерло, рождаться и жить — новому. Это — общий у Карсавина с первыми евразийцами пафос нового, влечение к новому: то, что Федор Степун назвал «футу-

[38] *Гессен И. В.* Дела эмигрантские // Континент. Мюнхен, 1979. Т. 19. С. 310. Заметим, что в книжном издании: Годы изгнания. П., YMCA-Press, 1979. С. 165 — приведенная фраза выпущена издателями.

ризмом» евразийства. Но у Карсавина «футуризм» развивался по своей логике, приводившей к иным выводам и позициям, нежели у основателей движения. Его, профессионального историка, отличало от них гораздо большее внимание и доверие к исторической действительности, своего рода преклонение перед историей. Оно влекло за собою не только трезвый учет того, что для истории страны важней всего происходящее в ней, а не еще где-то, но также и немалую тягу к принятию, одобрению этого происходящего. Поскольку же одобрять многое из творимого большевиками не представлялось возможным, то разум теоретика подсказывал следующий шаг: максимально разносить, разделять внешний и внутренний слой истории, ее видимость и ее скрытую суть. Это хорошо известная позиция в философии истории, ярче всего выраженная у Гегеля с его «хитрым Духом Истории», что действует помимо воли ее участников. И эта позиция, начиная еще с «Философии истории», со всею настойчивостью проводилась Карсавиным, порой выражаясь и прямо по-гегелевски: «Коммунисты... бессознательные орудия и активные носители хитрого Духа Истории... и то, что они делают, нужно и важно» [39]. Подобная догматическая установка толкала его постоянно отыскивать новые и новые примеры «нужного и важного» в деятельности режима. Если Россия не погибла, а история России может твориться лишь в ней самой — значит, в большевистском опыте, за примитивной и лживой идеологией, за кровавой и «уголовной» (карсавинский эпитет!) практикой, скрыты здоровые начала. «Нарождающуюся форму новой культуры евразийство усматривает в советском строе [40]... В советском социализме явен могучий творческий порыв [41]... Коммунизм нащупал пульс исторической жизни» [42] — так проповедовал в те дни Лев Платонович.

Легко догадаться, что эти его воззрения воспринимались в движении уже не с тем же почтительным сог-

[39] Еще о демократии, социализме и евразийстве // Евразия. № 19 (30.III.1929).

[40] Оценка и задание // Там же. № 3 (8. XII. 1928).

[41] Социализм и Россия //Там же. № 6 (29. XII. 1928).

[42] Старая и новая наука //Там же. № 27 (25. V. 1929).

ласием, как его богословие и метафизика. Расхождения в отношении к Советам и большевизму имелись среди евразийцев давно, однако на раннем этапе движение было мало политизировано, и эти расхождения особо не заострялись. Теперь дело изменилось; деятельность Карсавина ускорила политизацию и поляризацию. Проводником же этих процессов стала газета «Евразия», что выходила по субботам в Париже с ноября 1928 по сентябрь 1929 г. (всего вышло 35 номеров). С самого начала это был орган левого евразийства, и на его страницах можно явственно наблюдать, как совершается неудержимое скатывание к истовой просоветской апологетике, к буквальной завороженности новым строем, живо напоминающей кролика перед удавом. Евразийцы действительно будто не могли оторвать зачарованный взгляд от большевиков. Начав с признания их заслуг в сохранении российской государственности (довольно широко разделявшееся мнение), они шли все дальше и дальше. Вскоре явилась концепция «идеократии», политического идеала в противовес демократии и ей на замену; как ясно уже из термина, новый идеал смело порывал с буржуазными свободами и оправдывал однопартийную систему правления. Разнообразные восхваления советского строя и опыта шли в каждом выпуске «Евразии». На отрицательном полюсе они дополнялись критикою — часто походившей на брань — в адрес западной демократии и русской эмиграции. Себя самих «Евразийцы» (издатели и сторонники газеты) уже не желали к ней причислять.

Практические последствия такой линии были неизбежны. Некоторые из них были инициативою самих «евразийцев»: так, в ноябре 1928 г. Карсавин от их общего имени написал письмо одному из крупных большевиков Ю. Л. Пятакову, находившемуся тогда в Париже. В письме выражалось желание обсудить «с деятелями нашей общей СССР... евразийскую идеологию и современное положение». Евразийцы заявляли, что они пошли на подобный шаг, «стремясь включиться в российский исторический процесс и отделяя себя от эмиграции», но в то же время намерены «не менять своей идеологии, не устраивать новой смены вех». Эпизод, разумеется, не имел развития. В сталинском государстве евразийством было положено заниматься

отнюдь не дипломатам или идеологам, но чекистам — и они это делали уже давно и успешно. «Начиная с 1924 г. ГПУ проникает в евразийское движение»[43], и, естественно, наилучшие возможности предоставляли тут именно левые круги. Тема эта, однако, не имеет прямого отношения к Карсавину, и мы не станем в нее вдаваться, отослав к указанному источнику. Довольно сказать, что чекистская инфильтрация, а купно и прочие связи со сталинским режимом были одним из основных факторов в том процессе распада и деградации движения, началом которого служит его парижский или карсавинский этап, а завершением — этап следующий. Другим главным фактором были беспрестанные междоусобицы. Начиная с отхода Флоровского в 1923 г., разногласия, разочарования и разрывы с евразийством неразлучно сопровождают его историю. Деятельность же «Евразийцев», во многом и важном порвавшая с изначальным духом движения, грозившая превратить его в придаток сталинской политики, привела к прямому расколу. В начале 1929 г. один из основателей движения П. Н. Савицкий и с ним Н. Н. Алексеев и В. Н. Ильин выпускают брошюру «Газета «Евразия» не есть евразийский орган». И этот раскол не был последним...

В описанном разложении движения Карсавин играл, бесспорно, видную роль (вспомним оценку Гессена!). Не говоря уже о письме Пятакову, он — ведущий автор «Евразии», поместивший в ней за своею подписью 21 статью; ему же, судя по стилю, принадлежат и некоторые неподписанные передовицы. И все-таки он — один из тех, которые сумели оторвать свой взгляд от тоталитарного удава. В том же 1929 г. Карсавин оставляет движение. Впоследствии он уже больше не занимался политикой. «Евразийский соблазн» длился у него, таким образом, около четырех лет. Немалое время! Но стоит отметить, что он практически не оставил следов в его философском творчестве, если не считать брошюры «Церковь, личность и государство». Он значил, несомненно, банкротство его политических взглядов, равно как и провал для его интуиции

[43] *Бросса А.* Групповой портрет с дамой // Иностранная литература, 1989. С. 231.

историка: ибо, вместе со всеми «Евразийцами», Карсавин *ничего не понял в феномене тоталитаризма.* Он идеализировал многие его гибельные черты и верил в кабинетную утопию светлого будущего России, которое откроется при замене «коммунистической псевдоидеократии» истинной евразийской идеократией, при сохранении здоровой основы советского строя. Но свою христианскую метафизику философ берег в стороне и в чистоте от своей неудачливой политики.

5

Вернемся к обсуждению этой метафизики: многие ее важные стороны пока еще остаются нераскрытыми. Как было выяснено, в своей зрелой и окончательной форме система Карсавина стоит на тождестве трех начал: Бог — Триединство — Личность. Тождество Бога и Триединства требует уточнения, поскольку всякое изменение несовместимо с философскими представлениями об Абсолютном, равно как и с христианским догматом о Боге как Пресвятой Троице. Уточнение, однако, несложно: стоит заметить, что принцип триединства, как раз и выработанный Карсавиным с ориентацией на догмат троичности, не обязательно предполагает изменение в собственном смысле. В наиболее общем понимании он означает лишь, что в описанном единстве присутствует — если использовать полезную здесь математическую терминологию — «порядковая структура» или же «отношение порядка»: а именно различение элементов, членов, связанных между собою определенным упорядочиванием, хотя это последование может быть и не во времени, а только сущностное, онтологическое. В этой, онтологизированной, трактовке принцип триединства и прилагается к Абсолютному. Он выступает философским коррелятом догмата троичности, и три ступени триединства, связанные онтологическим последованием, соотносятся с троицею Божественных Ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, связанных онтологическими отношениями рождения (Сына от Отца) и исхождения (Святого Духа от Отца чрез Сына).

Далее, как уже сказано, человек — а шире и весь сотворенный мир, «тварь», — тоже рассматривается у

Карсавина как личность и триединство, хотя и несовершенные. Оба триединства, Божественное и тварное, теснейше связаны между собой: тварь получает свое бытие от Бога и стремится к Богу, ища соединения с Ним. Это — вышеупомянутое «лицетворение» и «обожение» человека и всей твари, несущее в себе смысл ее существования. Целокупная же реальность, объемлющая Бога и мир, предстает в итоге единым Богочеловеческим процессом, в котором тварь воссоединяется с Богом, приобщаясь к Божественному бытию. Однако, по общим представлениям христианской онтологии, бытие является единственным, недробимым, причем бытие в полном и настоящем смысле, бытие истинное — это Божественное бытие, и только оно одно. Точно так же, как личность, бытие — категория Божественной реальности, и в той мере, в какой тварь вне Бога, она и вне бытия. Поэтому бытие твари, «здешнее бытие» — не бытие, строго говоря, а только движение к бытию, что и отражает его самое неотъемлемое свойство — «временность», погруженность в поток неостановимо движущегося времени, поток преходящего, «бывания». Это — нечто промежуточное, сотканное из бытия и небытия, ничто, и коренная характеристика такого ущербного образа бытия — несовершенство.

Положение о единственности и недробимости бытия Карсавин трактует в весьма радикальном смысле: как положение о том, что Бог и человек онтологически исключают друг друга. Бог, наделяя тварь бытием, тем самым отказывается от собственного бытия; в той мере, в какой истинно «есть», т. е. обладает бытием, тварь, обращается в небытие Бог. «Если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь — то нет Бога»[44]. Подкрепление — а точнее, вероучительное обоснование — этой своей позиции Карсавин почерпает в учении о крестной смерти Христа или, иначе говоря, в догмате искупления. В его системе этот христианский догмат играет особенную, первостепенно важную роль. Добровольная, жертвенная смерть Христа — необходимое продолжение и довершение творения: приемля смерть и небытие, свершая самоотдачу Себя твари,

[44] О личности. Наст. том. С. 185.

Бог, вслед за призванием твари к бытию, творением, актуально предоставляет твари полноту бытия — и лишь таким путем эта полнота становится достижима для твари.

Здесь нам и обнаруживается ключевое звено, сцепляющее между собою Божественное и тварное триединство. Прежде всего, лишь в свете смерти Христовой Бог истинно предстает как триединство: Ипостась Сына в Боговоплощении и смерти крестной раскрывается как саморазъединение Божественного триединства, как его небытие; Ипостась Отца выступает как первоединство (и бытие), Ипостась Духа — как самовоссоединение (и «паки-бытие» — бытие новое, воскресшее). Единство трех Ипостасей, Пресвятая Троица — Божественное и совершенное триединство, что объемлет и бытие, и небытие и их превосходит. Ясен теперь и ход онтологической динамики твари. Это — динамика несовершенного триединства: тварь начинается не из бытийствующего первоединства, а из чистого небытия и в обожении обретает бытие, «становится самим Богом на место самого Бога»[45]. Следует вспомнить, однако, что один из главных предикатов Бога — Его несотворенность, «безначальность», тогда как тварь, по самому определению своему, сотворена, имеет начало, произошла из ничто. Она не может изменить прошлого, не может избыть своего происхождения — а потому и в обожении должна сохранять тварную природу: согласно святоотеческой концепции, она становится особого рода «изнесущным» (то есть изначально не существовавшим) Богом или, в иных терминах, «Богом по благодати». Но это еще не завершение ее (мета)истории. Смерть Бога, всецелая и совершенная жертвенная самоотдача Бога твари делают для нее возможным истинное превосхождение своей природы, преодоление уже и самой тварности. «Человеческая личность... в обожении преодолевает даже собственное тварное бытие»[46], — утверждает Карсавин. При этом тварь как таковая вновь исчезает, возвращается в небытие — и

---

[45] Там же. С. 171.

[46] Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie) // Der russische Gedanke. 1929. Heft 2. S. 141. Проблема учения об ангелах (Ангелология).

остается один Бог, истинный и безначальный, в Его воссоединенности, Его паки-бытии.

Онтологическая динамика Бога и твари обрисовалась, таким образом, до конца. Как видно теперь, она представляет собою совокупность двух неразрывно связанных и взаимно противоположных ветвей, некую, так сказать, «двойную спираль»:

бытие — небытие — бытие Бога,
небытие — бытие — небытие твари.

В онтологическом последовании, «сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом — только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскресающий, потом — опять один только Бог» [47]. А в более сжатом виде всю эту картину бытийных движений и превращений резюмирует знаменитый святоотеческий афоризм: *Бог стал человеком, дабы человек стал Богом.*

* * *

Из того, что мы говорили выше о жизни и личности Карсавина — о тонкостях его творческой психологии, о далеко не чуждых ему волненьях и драмах чувств, — явственно выступает сильная душевная стихия, отнюдь не отделенная стеною от творчества, но отражающаяся в нем, а порой даже и доминирующая. На примере «Noctes Petropolitanae» — а при желании найдутся и другие примеры — видно, что в кругу жизненных тем философа, мотивов его судьбы — несовместимость идеала с реальностью, конфликт между стремлениями души и путами эмпирии, канонами долга. Как известно, это — классические мотивы романтизма, черты романтического склада личности. Было бы преувеличением делать Карсавина представителем романтического миросозерцания (в философии Серебряного Века таковым может быть признан разве что один Федор Степун). Однако неоспоримо то, что центральные категории этого миросозерцания, любовь и смерть, занимают в его учении такое выдающееся место, как ни у кого более из русских философов. Сейчас, когда мы описали ключевые идеи его системы, легко

[47] О личности. Наст. том. С. 171.

убедиться, что все учение о Боге и бытии — казалось бы, вполне отвлеченный философский раздел — предстает у Карсавина как драма любви и смерти.

Действительно, мы уже видели, что узловым пунктом всей прочно сцепленной онтологической «двойной спирали» служит концепция смерти Бога (несомненная метафизическая и богословская дерзость Карсавина). Но это совсем не все. Смерть — вовсе не принадлежность каких-то отдельных воплощений, реализаций онтологического принципа триединства, она — неотъемлемый элемент самого этого принципа как такового. Как мы убедились выше, вся онтология Карсавина есть философия личности; а коли так, то категории, описывающие личность, это и категории онтологии. И очевидно, что разъединение, входящее в триединство и соотносимое с небытием, применительно к личности — не что иное, как смерть. (Бытие же личности — жизнь, и потому точное выражение триединства дает повсюду встречаемая у Карсавина формула, его истинный философский девиз: *Жизнь чрез Смерть.*) Еще более существенной — что, конечно, естественно — оказывается роль смерти для триединства несовершенного, тварной ветви Божественно-мировой динамики. Вполне очевидно, что ее заключительная фаза, возвращение твари в небытие, может рассматриваться как смерть твари ради Бога, ее самоотдача Ему — в ответ на Его жертвенную смерть, Его самоотдачу твари. Здесь смерть — не один из промежуточных моментов, но момент завершающий, итоговый и потому не просто необходимый, а имеющий сущностное, смысловое первенство над другими. Карсавин подчеркивал это многократно: «Существо твари... в жертвенном погибании» [48], «обожаться для твари — значит отдавать себя Богу и погибать ради Его воскресения» [49]. И уже в лагере, на пороге собственной гибели, твердо закрепил: «Смерть человека онтически первее его жизни» [50]. Вспоминая один образ Рильке, можно сказать, что все карсавинское мироздание до краев наполнено смертью.

[48] Там же. С. 186.
[49] Там же.
[50] Комментарий к Венку сонетов (не опубликован).

Совершается, таким образом, радикальное внедрение смерти в онтологию. В книге «О началах» даже одно из имен Второй Ипостаси — Смерть. Поучительно, однако, сравнить: совсем одновременно с учением Карсавина в европейской философии появился и еще один опыт онтологизации смерти, не менее радикальный (и много более знаменитый): фундаментальная онтология Хайдеггера. Но если там смерть — предел и граница здешнего бытия, утверждение его фундаментальной конечности, то в христианской мистике Карсавина смерть — путь к обожению и врата паки-бытия. Полезно и другое сопоставление. В германской мистико-философской традиции Бёме—Шеллинга (куда в значительной мере примыкает и мысль Бердяева) предпринимается онтологизация зла, утверждение за ним глубинных корней в первоосновах бытия. Но у Карсавина онтологизация смерти никоим образом не связана с онтологизацией зла. В последнем он видит лишь печать ущербности тварного бытия: говоря бегло, зло — утверждение какой-либо части здешнего бытия — т. е. стремление к добру для нее! — в ущерб иным частям, за счет них; в бытии совершенном, устроенном по принципу всеединства, это невозможно. Не имея собственных бытийных корней, «зло живет добром как его недостаточность» [51]; эту стойкую свою позицию Карсавин возводит к св. Григорию Нисскому. Смерть, однако, не признается злом; напротив, Карсавин с его неизменной тягой к вызывающему заостренью мысли прямо утверждает обратное: «Зло и есть нехотение умереть» [52].

Последняя цитата — из «Поэмы о смерти», вышедшей в свет в Каунасе в 1931 г. Книга эта написана в том же свободном жанре лирико-философских медитаций, что и «Noctes Petropolitanae». Но общее между ними — не только жанр, но и жизненная подоснова. Как постепенно открывает читатель, медитации «Поэмы» рождаются переживаниями кончины возлюбленной. Подобно книге о любви Карсавина, его книга о смерти также имеет лирическую героиню; и вновь об-

[51] О сущности православия // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 208.

[52] Поэма о смерти. Наст. том. С. 278.

раз героини не создан всецело воображением, но навеян реальной, живою личностью. Черточки ее поведения, привычек, внешности разбросаны по страницам; и в обеих книгах, ранней и поздней, эта реальная личность — одна и та же. Но вот поразительный факт: когда писалась «Поэма» о безысходной скорби и жгучих терзаниях автора, в реальности ее героиня была, слава Богу, жива-здорова! Не будем пытаться объяснить этот странный феномен, уходящий в неисследимые тайны души и лишний раз говорящий нам о сложной психологии людей русского Ренессанса. Укажем лишь, в качестве некой параллели, одно место из «Воспоминаний» Флоренского: хотя он их пишет вполне при жизни своего отроческого друга Ельчанинова, он, тем не менее, называет его там «мой покойный друг» — и так поясняет это: «Переболев мучительно наше расхождение... я не мог и не могу ощущать его иначе, чем как ощущают умерших» [53].

Вернемся, однако, к содержанию «Поэмы». Конечно, это вовсе не воспеванье и восхваленье смерти. Напротив, большую часть здесь следует отнести к старинному жанру «плясок смерти», danse macabre, рисующему горе, страданья, ужас, приносимые смертью. И все же основная идея этого весьма своеобразного этюда — утверждение смерти в ее, так сказать, конструктивной, зиждительной роли. «Смерть — жертва, созидающая жизнь» [54], и, стало быть, у нее есть не только смысл, но и положительная ценность. Перед нами даже нечто большее, чем онтологизация смерти: апология смерти. Однако этот мотив отнюдь не надуман и не чужд православной мысли. Узрение в смерти, рядом с ужасом и трагедией, также и чего-то благого, должного, является традиционным в патристике. «Св. Григорий называет смерть благодетельной, и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброк греха, но сразу же и врачевание» [55]. Еще сильней это подчеркивает аскетика. «Если бы мы были

[53] *Флоренский П. А.* Воспоминания. Ч. VI. Наука // Литер. учеба, 1988, № 6. С. 142.

[54] Поэма о смерти. Наст. том. С. 279.

[55] *Флоровский Г. В.* О воскресении мертвых // О переселении душ. П., 1935. С. 155.

внимательней и мужественней, то смерть была бы нам родной, близкой и привычной. Мы ее знали бы и любили бы как условие желанной новой жизни»[56]. Это свидетельство владыки Антония глубоко созвучно карсавинской метафизике смерти.

С другой стороны, Карсавин кажется здесь прямым антиподом всей той глубинной и важной линии русской мысли, что выразилась решительнее всего у Федорова и видит долг и назначение человека, «общее дело» человечества в победе над смертью. Кажется, да... но надо вглядеться пристальней. Апология смерти у Карсавина — это совсем не апология эмпирической смерти, той, что казенной землемершею — она же модистка, madame La Mort — ждет каждого в конце его срока. Он настаивает: эта эмпирическая смерть — ущербная, неистинная и даже... мнимая. (Вспомним: «Смерти нет, это всем известно...») Она, «будучи актом несовершенной личности, сама не может быть совершенною... Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв»[57] — в ней человек не умирает до конца, не достигает полноты небытия, а только остается в застывшем для него, длящемся миге умирания как в дурной бесконечности. И такая смерть — здесь Карсавин целиком созвучен всей линии нашего «космизма» во главе с Федоровым — должна быть побеждена, преодолена. Только главная-то штука дальше: а что есть победа над смертью? Карсавин утверждает решительно: вослед за Богочеловеком Христом и человеку дано попрать смерть — только смертью же. Победа над дурною смертью — смерть истинная: всецелая и добровольная, жертвенная самоотдача твари Богу. Именно эта смерть истинная и есть воскресение и обожение — актуальное преодоление и преображение тварной природы, ее претворение в совершенное всеединое бытие. Что ж видим в итоге? Заведомо отвергая внешний слой учения Федорова (как напишет он в лагере, «идея магического воскрешения мертвых... наивное и чудовищное искажение» мысли о необходимом усовершении всего бы-

[56] Митрополит Антоний (Блюм). Дискуссия о Рае и Аде (магн. запись).

[57] О личности. С. 69.

тия твари, включая прошедшее[58]), Карсавин в то же время вовсе не чужд ему в глубинных корнях: нет спору, что у обоих мыслителей эти корни идут от сокровенных преданий христианской мистики и эсхатологии, учивших о победе над несовершенством и ограниченностью нынешней человеческой природы, о «совлечении ветхого Адама». И больше того, у обоих красною нитью проходит один мотив, вообще очень близкий русской духовности — мотив «религиозного материализма», как можно его назвать вслед за Булгаковым и Вл. Соловьевым: глубокое убежденье в том, что победа над «ветхим Адамом» не отсекает плоть, телесность, материю, а только таинственно (у Федорова, впрочем, не таинственно, а научно) усовершает их.

Разработка этой темы Карсавиным — пожалуй, самая основательная в русской мысли. Не раз возвращаясь к ней (см. «О началах», § 35; «О личности», § 14, 22), он создает цельную концепцию телесности как неотъемлемого аспекта личности и бытия. «Тело» здесь трактуется обобщенно как всевременное и всепространственное единство, «всеедино-оформляемая мною материя»: принадлежа моей индивидуальной личности, оно вместе с тем — особое качествование тварного бытия в целом. Поэтому «истинное мое тело — телесность всего мира, „Мать-Земля“»[59]. Данная концепция — один из важных идейных узлов системы Карсавина. Она тесно связана с его настойчивой критикой отвлеченности, последовательно доводимой до отрицания отдельно существующей души: «Существует лишь... мое тело, двуединое с моею душой и столь же нереальное без нее, как и она без него»[60]. От нее идут нити и к его трактовке пространства, которое признается также неотделимым от тела, материи, вещества. И наконец, основываясь на ней, Карсавин развивает свою эсхатологию, учение о загробной жизни и воскресении. Ключ к ним уже ясен: будучи, пусть стяженно и несовершенно, всем миром, я не могу перестать быть, не могу утратить свою идентичность, но лишь прохожу превращенья моего духовно-материального

[58] Комментарий к Терцинам (не опубликован).
[59] О началах. Берлин, 1925. С. 140.
[60] Там же. С. 138.

единства, одним из которых является и эмпирическая смерть. «Каждая частица моей телесности... не только «запечатлена» мною. Она — я сам и... всегда и везде остается мною»[61], — в том числе и за гробом, как не раз Карсавин подчеркивает. Очевидно, что такой взгляд ведет и к представлению о воскресении во плоти как восстановлении, паки-собирании нашей телесности в новом, усовершенном образе.

Весь этот круг мыслей имеет давнюю историю, восходя к трактату св. Григория Нисского «О душе и воскресении». Позднее он был воспринят и подробнее развит Эригеной; и Карсавин внимательно сообразует свою мысль с этою богословской линией. Стоит также заметить, что совершенно одновременно с ним к этим же идеям обращается находившийся в России Флоренский. В своем позднем учении о пневматосфере он приходит к точно такой же обобщенной трактовке тела как материи, оформленной личностью и запечатленной ею: «Духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны»[62]. Сходным руслом следует у двух философов и развитие темы. Оба они прослеживают историю концепции, усматривая ее исток у св. Григория; оба основывают на ней свою эсхатологию; и оба также приходят к определенным сближениям с проблемами магии, оккультизма, ясновидения... Имело бы, верно, смысл взглянуть на эти идеи в перспективе современной биологии. В контексте же русской философии примечательно, что они возникают одновременно на почве двух совершенно разных учений, с радикально различным пониманием бытия, личности и истории. Философский символизм, стойким приверженцем которого был Флоренский, Карсавин называл «последней и лукавой уловкой абстрактного мышления».

---

[61] Там же. С. 139.

[62] *Флоренский П. А.* Письмо В. И. Вернадскому от 21. XI. 1929 // *Флоренский П. А.* Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 62.

6

Хайдеггер и Эригена, Федоров и Флоренский... Как прежде Юрий Живаго, все они для нас — зеркала, в каждом из которых по-своему отражается наш герой. И все ясней видится из этих отражений стихия его напряженной и цепкой мысли, ее «спирали», ее «узоры и извивы», как он говаривал. Завершая наш краткий очерк карсавинского учения, стоит свести в одну обозримую картину все его связи и отношения в философской традиции. Как сразу же открывается, здесь у Карсавина был свой «исход к Востоку». В силу первой своей профессии, когда он обращается к метафизике, он еще погружен всею эрудицией в наследие Западного Средневековья. Это очень наглядно в ранних трудах, особенно в «Noctes Petropolitanae»: хотя мистика любви — самая универсальная, общехристианская тема, однако обширный свод ее текстов в Ночи Пятой — почти всецело из католической традиции. Св. Бернард, блаж. Анджела, св. Тереза... Тщательно изучены и влиятельны для него в эту пору Августин, Эригена, Оккам, викторинцы. Первою школой его ума и первым его философским языком стала схоластика — явно единственный случай в русской философии. Потом приходит Кузанский, немец, пишущий на латыни; его мощное влияние уже налицо в «Философии истории». В это время формируется собственный тип и стиль философской мысли Карсавина, которые оказываются в ближайшем родстве с европейской традицией спекулятивной мистики. Выше мы уже говорили об отношениях Карсавина с данной линией. Ее крупнейшие представители, от Плотина до Гегеля, всегда остаются для него в числе высоких философских авторитетов. В этот же переходный период у него заметный интерес к гностикам, у которых он, несомненно, находит много созвучного себе как в проблематике, так и в стиле философствования. Интерес этот закрепляется в статьях «Глубины сатанинские», «София земная и горняя», а также и в обстоятельной главе о гносисе в книге об отцах церкви.

Но философский путь Карсавина редкостно ускорен и сжат, и всего-навсего десять лет отделяют у него

первый опус от финального синтеза, «Салигию» от «О личности». Тогда же, в первую половину двадцатых годов, незаметно, но прочно складывается и новая, уже окончательная система его ориентиров и авторитетов. Ее краеугольные камни — восточная патристика и православная догматика. В карсавинском отношении к ним удачно сказывается натренированность схоластикою. Они обычно трудны для современной философии, ибо далеки от нее по видению и языку; однако Карсавин сразу и с легкостью экстрагирует их философское содержание, их перевод на философский язык для него — почти автоматическая операция. В догматике для него наиболее важны христологические разделы, с тонкими определениями поздних Соборов; в патристике для него главные учителя — самые глубокие и оригинальные, но и самые трудные из отцов, преподобный Максим Исповедник и св. Григорий Нисский, «величайший христианский метафизик», по его слову. В 1925 г., как мы уже говорили, он предлагает свою кандидатуру на кафедру патрологии Парижского Богословского института, а в 1926 г. выпускает в свет не очень большую, но очень насыщенную книгу «Св. отцы и учители Церкви. Раскрытие православия в их творениях». Исход к Востоку можно считать в это время уже вполне завершившимся. В поздних философских текстах Карсавина в числе поминаемых и почитаемых остаются, пожалуй, всего два мыслителя Западного Средневековья: Кузанский и Эригена, и для обоих на то имеются особые, индивидуальные оправдания. Роль Кузанского в философии Карсавина исключительна, неустранима, и он вовсе не утаивает ее; но можно отметить, что ряду идей Кузанца он отыскивает теперь параллели у преподобного Максима, как бы этим указывая на их православную апробированность. Что же до Эригены, то с ним у Карсавина истинное избирательное сродство, объемлющее целый ряд различных сторон. Это не только общность многих идей и философских позиций, как то: обобщенное понимание телесности, подводящее к философии воскресения и жизни за гробом, отрицание бытийной основы зла и проч. Существенно, что у Эригены тоже своеобразный «исход к Востоку». Восточные отцы для него главные источники и авторитеты, и притом важнейшими из них являются те же, что для Карсавина, Григорий

Нисский и Максим Исповедник. Так характеризует его положение между Западом и Востоком замечательная монография А. И. Бриллиантова: «Восточное богословие как конечный пункт устремлений Эригены, и богословие западное как исходный пункт и почва при усвоении им воззрений представителей восточного богословия»[63]. Формула эта, по-старинному немного тяжеловесная, вполне подошла бы и к Карсавину... И наконец, надо упомянуть, что исход к Востоку, натурально, затронул и отношение философа к католичеству. Больше того, как раз в этом у него — самый заметный поворот. Как убедится всякий из его ранних книг, занимаясь католическою культурой столь долго и углубленно, он тонко чувствовал, любил и ценил ее. Небольшая монография «Католичество», изданная им в 1918 г., не просто объективна и доброжелательна, но даже апологетична — недаром католики в недавние годы вновь переиздали ее. Всего через семь лет он снова пишет работу о католичестве: это большая статья «Уроки отреченной веры» в четвертом выпуске «Евразийского Временника». Две эти работы разнятся как небо и земля; статья полна самых разных и резких нападок и обвинений. Зная уже поздние его взгляды, Юлия Николаевна Данзас, одна из деятельниц русского католичества, как-то спросила его в Париже: но как же могли Вы написать «Католичество»? — «Грехи юности моея и неведения моего», — был ответ. Однако в литовский период он вновь пришел к более широкому и терпимому отношению. А самые последние его годы, в лагере, дают уже нам пример окончательно обретенной меры, зрелой и выверенной позиции. В «Комментарии к Терцинам», написанном в год кончины, он вновь повторил, сжато и сдержанно, свою критику католического привнесения в догмат об исхождении, пресловутого «филиокве». В то же время он братски принял и надел католический крест, принесенный заботившимся о нем литовцем. И на пороге смерти, не имея доступа к православному пастырю, исповедовался и причастился в последний раз у католического священника.

---

[63] *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. II.

Особая, конечно, тема — отношения Карсавина с русской мыслью. Мы уже немало сказали об этом русском контексте, о месте философа и в панораме Серебряного Века, и, в частности, в нашей метафизике всеединства. Но стоит добавить некоторые завершающие штрихи. Главные фигуры, стоящие у истоков русского религиозно-философского Ренессанса, его признанные учители и предтечи — Достоевский и Владимир Соловьев. У Карсавина же — своя линия преемства, слегка иная. Глубокую увлеченность всего Ренессанса Достоевским он разделял, но с Соловьевым был связан больше сходством наружности (которое в ранний период с долей иронии подчеркивал: преданья Санкт-Петербургского университета доносят, что читать свои лекции он старался всегда в пятой аудитории, где висел большой портрет Соловьева; и, усаживаясь под самым портретом, заставлял своих слушателей все водить глазами вверх-вниз...). Что еще важней, на протяжении всей жизни была у него своя путеводная фигура в русской традиции — Алексей Степанович Хомяков, к роду которого он сам и принадлежал. Нити, соединяющие двух богословов и философов, разнообразны и глубоки. Можно находить у них сходство даже в характере, в личном складе: у обоих — наружная светскость и общительность, сверкающая умом беседа, полемичный и ироничный стиль, а за этою поверхностью — глубоко запрятанная, скрытая ото всех взоров, стихия переживанья, драматическая душевная и религиозная жизнь. Конечно, в своей метафизике Карсавин был крайне самостоятелен, однако авторитет Хомякова был непререкаемым для него в учении о Церкви — а отсюда и во всей обширной области церковных вопросов, включая и отношение к католичеству. «Уроки отреченной веры», при всей чрезмерной заостренности их оценок, прямо связаны с антикатолическою полемикой Хомякова. Разумеется, от Хомякова воспринято им и учение о соборности — хотя, надо признать, в евразийский период он далеко отошел от духа этого учения, подменив начала любви началами иерархического подчинения и идеократического диктата.

Отношения же с кругом философов-современников были у Карсавина сильно усложнены. Бесспорно, у него множество перекличек с авторами из этого круга. Тесная связь с европейской спекулятивной мистикой,

историзм и динамизм философии сближают его с Бердяевым; в теории познания он интуитивист, как Лосский и Франк; сильное и многостороннее влияние Кузанского создает между ним и Франком еще более значительную общность. И все это — еще кроме главного, его метафизики всеединства, прочно вводящей его в русло соловьевской традиции. Но, вопреки всему, он настойчиво критикует эту традицию и стремится отделять себя от нее. Скепсис и отчуждение развились постепенно; еще в «Философии истории» он без всяких оговорок относит свою философию к общему руслу метафизики всеединства, находя к тому же, что все основы последней уже созданы в трудах Лосского, Франка и Вышеславцева. Истоки скепсиса крылись в его историософии, а точней, в его «футуризме»: ведь он ждал радикально нового, наступающая эпоха виделась ему эпохой передовой, обновленной православной культуры — и православная философия призвана была дать осмысление этой восходящей культуры, раскрыть ее сущность и задачи. Наличная же русская философия, по Карсавину, совсем не была на высоте такой роли, и это по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, она совершенно погрязла в «добровольном рабствовании перед философией европейской». Карсавин тут очень категоричен: «Все, действительно сделанное русскими философами, должно быть включенным в историю... преимущественно немецкой мысли. Русская философская литература в наиболее значительных своих произведениях — русская лишь по языку... Не только Вл. Соловьев, но и о. Флоренский и Лосев по стилю и содержанию своего философствования — настоящие немцы»[64]. Во-вторых, философскую сцену до сих пор продолжали занимать почти все те же люди и те же идеи, которые на заре века начали философское движение под девизом «от марксизма к идеализму», — и их потенции и перспективы Карсавин считал иссякшими. «Органичен и симптоматичен ход от марксизма к идеализму, а от идеализма к религиозности... На первых этапах этого движения, немедленно после разрыва с марксистской идеологией, представители его обнаруживали некоторую оригинальность и свежесть

[64] Философия и ВКП // Евразия, № 20 (6. IV. 1929).

мысли, а в дальнейшем очень быстро их растеривали» [65]. В резкости этих отзывов (а это отнюдь не самые резкие) проглядывает и саркастический склад ума, и слабость к нормативным оценкам, идеологическому типу сознания. Излишне, однако, говорить, что все споры и расхождения Карсавина с русскою христианской мыслью нисколько не ставят под вопрос ни ее устоев, ни его собственной укорененности в ней. Все это — внутренняя жизнь нашей религиозной философии, перипетии ее развития...

Сближения и сравнения позволяют ясней увидеть в мысли Карсавина, его пути и то особенное, что принадлежит лишь ему. Его строгая, методическая философия всеединства, построенная в капитальных сочинениях двадцатых годов: «Философия истории», «О началах», «О личности», — стоит, как мы видели, в обрамлении двух необычных, глубоко личных книг-медитаций, книги о любви (1922) и книги о смерти (1931). Однако любовь и смерть не только «стоят по краям» карсавинской философии и образуют ее экзистенциальный фон. Они — и в самом центре ее, в основе «двойной спирали», описывающей совокупную динамику Бога и мира. Выше мы вполне убедились в этом относительно смерти, а коли так, это верно и относительно любви: ибо оба начала — в неразрывной связи, которую создает между ними третье важнейшее для Карсавина понятие — понятие жертвенности, вольной жертвы. Любовь предполагает смерть. Смерть сообщает любви последнюю полноту. А жертвенность — общее существо того и другого, обоих главных актов существования. «Истинная смерть — жертва, самопожертвование, как наивысшее осуществление любви» [66]. Единство сих трех — ядро, из которого может быть произведена, развернута вся его философия; и если мы захотим одной краткой формулой обнять и самые общие, и отличительные ее черты, мы скажем о ней: это — *метафизика всеединства, представленная как драма любви, жертвы и смерти Творца и твари.*

Казалось бы, все это — как нельзя очевидней. И тем не менее современники, как правило, видели у

---

[65] Политические заметки. 2 // Там же, № 22 (20. IV. 1929).

[66] Пасха Красная, Пасха // Там же, № 24 (4.V.1929).

3 Зак. 1143

Карсавина совсем другое. Среди раздоров и враждований, после революции охвативших, увы, не только русскую политику, но и русскую мысль, редкие могли воспринять истинную суть учения, услышать в нем вечное, ощутить за ним душу автора. Да и многие ли хотели? Не желая понять радикальный, обоюдоострый стиль его мысли, Карсавина представляли ересиархом, отыскивали у него искажения православия, упрекали в двусмысленности, искусственности... И кто знает? Может быть, самых чутких и непредвзятых слушателей он нашел совсем не в искушенных философских кругах европейских столиц, а в приполярном концлагере, на закате дней — среди собратьев по заключению.

7

Об этих завершающих страницах жизни философа нам и осталось рассказать. В 1940 г. Литва вошла в «братскую семью советских народов». Университет был переведен из Каунаса в новую столицу, Вильнюс, и вслед за ним туда же переехал Карсавин. Проведя в Литве военные годы, после войны он снова возобновляет преподавание. В ту пору его евразийские надежды на отход власти от большевистской идеологии были давно изжиты; по рассказам, он окончательно их отбросил с началом массового террора после убийства Кирова. И тем не менее при обоих вступлениях большевиков в Литву, и в 1940 и в 1944 г., он отказывается от отъезда на Запад. «Свой выбор он сделал сознательно и однажды прекратил уговоры, напомнив тем, кто убеждал его к бегству, судьбу Джордано Бруно»[67]. Преподавательская деятельность его, однако, продолжалась недолго. Ему разрешили читать только курс по эстетике, именовавшийся «История западно-европейского искусства и быта», а уже через год он был окончательно удален из университета. В 1947-1949 гг. он был директором Виленского художественного музея, в

---

[67] *Шаронов Вл.* Он всегда был русским... // Русская мысль. 1990. 18 мая.

мае был уволен оттуда и 9 июля 1949 г. арестован. Рассказывают, что поводом для ареста был его демонстративный отказ от участия в «фарсе выборов без выбора», как он заявлял. Согласно материалам следственного дела, которые были недавно опубликованы (см. последнюю сноску), его обвинение включало два пункта: он осуждался «за принадлежность к контрреволюционной белоэмигрантской организации и антисоветскую агитацию». В обвинительном заключении стояло: «С 1924 по 1930 г. являлся одним из идеологов и руководителей белоэмигрантской организации «Евразия», ставившей своей целью свержение Советской власти». Привычная кафкианская логика тоталитаризма: в вину философу было поставлено именно его евразийство, когда он больше всего оправдывал и защищал большевистский строй... Приговор — 10 лет лагерей — был объявлен 20 апреля 1950 г., однако только зимой, в декабре, Карсавин был наконец отправлен из Вильнюса этапом на Север. Этап следовал через Ленинград. И здесь, в пути, состоялся последний акт лирической драмы его жизни. Когда эшелон стоял в Ленинграде, философа-арестанта пришла навестить его старинная муза, героиня и первой и последней из его философских книг.

Концлагерь Абезь, куда был доставлен узник, был не обычным, а инвалидным лагерем: во время пребывания в тюрьме у Карсавина открылся туберкулезный процесс. Лагерь лежал меж двух крупных островов архипелага ГУЛАГ — лагерных комплексов Воркуты и Инты. И вскоре среди тамошних заключенных распространилась молва о Карсавине как о христианском мудреце, духовном учителе. Люди, ищущие и думающие — понятно, что в лагерях таких было куда больше, чем на воле, — прослышав, нередко искали встречи с ним, приходили за беседой и просвещением. Слабеющий, снедаемый туберкулезом в последних стадиях, он никогда не отказывал. Из пестрого лагерного мира в палату больничного изолятора или на скамеечку под стеной барака, где сиживал он вместо прогулки, являлись деревенские батюшки, недоучившиеся студенты, столичные профессора, литовские интеллигенты и патеры... Молодой австриец-католик Эрих Зоммер был о Карсавине наслышан от своих сотоварищей-военнопленных, хотел встретиться с ним — и, по-

пав, наконец, на его Четвертый лагпункт, узнал, что философ скончался накануне. Но все же он вошел в круг знавших Карсавина, собрал немало сведений о его лагерной жизни и, вернувшись на родину по хрущевской амнистии 1955 г., вскоре опубликовал в католическом журнале статью-некролог «О жизни и смерти русского метафизика». Это был первый рассказ о последних днях Карсавина и первая дань его памяти. В безыскусном рассказе Зоммера на первом плане черты, привлекавшие внимание немецких солагерников: «Карсавин знал немецкую поэзию, философию и историю лучше, чем все бывшие в лагере немцы... Хотя сам он зависел от своих товарищей, получавших посылки, но часто приглашал немцев, которые вовсе ничего не имели и ниоткуда не могли ждать, на беседы и чаепития с хлебом и даже сахаром...»[68]. Из учения же Карсавина тут больше всего затрагиваются его мысли о смерти, ее духовном смысле и ценности: в лагере эта тема обретала особое звучание и значение... Вместе с тем косвенный и вторичный характер сведений автора дал все же себя знать, и в рассказ его вкралась известная доля апокрифичности и искажений. В частности, именно отсюда, из публикации Зоммера, берет начало на Западе упорная версия о переходе Карсавина в католичество в последние дни его жизни. Эта версия вовсе не отвечает действительности. Жизнь сделала так, что сегодня мы можем уверенно поправлять Зоммера. Сколь это ни странно, лагерное бытие Карсавина известно нам до деталей.

Вглядываясь в судьбу настоящего мыслителя, всегда испытываешь впечатление, что ее черты несут отпечаток его духа, внешнее подчиняется внутреннему. Карсавин был мыслителем парадоксального склада. Его влекло к парадоксам, и он щедро уснащал ими и свои философские построения, и свою беседу. Это явно передалось его биографии — она насыщена парадоксами не менее, чем его виртуозные «спирали мысли». Не составляет исключения и последний, трагический период. Заключение в лагерь принесло новую вспышку, взлет его творчества — это ли не парадокс?! За два не-

[68] *Sommer E. F.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers // Orientalia Christiana Periodica. 1958, Vol. XXIV. P. 135.

полных года в бараках Абези им создано не менее десяти сочинений, включая изложение сути, квинтэссенции своей философии в форме... венка сонетов и цикла терцин. В лагере написаны также «Об искусстве», «О бессмертии души», «Об апогее человечества», «По поводу рефлексологии и споров о ней»... Разумеется, все эти сочинения объемом невелики, но глубина и острота мысли в них нисколько не изменяют автору. И еще одно, не менее удивительное. Лагерь стал и тем периодом в его жизни, о котором мы знаем подробнее и больше всего. Главная причина этому такова: в лагере он встретил Ученика.

А. А. Ванеев (1922—1985) был далеко незаурядным человеком. Талантливый инженер, попавший в лагерь совсем молодым и ставший там верующим христианином, он с жаром влекся к духовному научению и, найдя его у Карсавина, навсегда сохранил верность учителю и его системе. «Я никогда не встречал человека, который был бы настолько погружен в мир идей своего учителя, — пишет о нем Зоммер, не называя фамилии, — Карсавин был его наставником в истории, философии, религии, в латыни и греческом языке... и сама Платонова академия не могла бы иметь более благодарного ученика... Он мог часами читать наизусть лагерные сочинения Карсавина. Но при этом он не только был полон его словом, прочтенным или услышанным; после смерти Карсавина он продолжал развивать его мысли, достраивать его метафизическую систему» [69]. А. А. Ванеев оставил свои лагерные воспоминания, «Два года в Абези» [70]. Однако о самом авторе, о его жизни, там говорят только немногие скупые фразы. В центре воспоминаний — Лев Платонович Карсавин. Итак, слово Ученику.

«Отдохнув, Карсавин нашел время, когда мог работать. После завтрака он устраивался полусидя в кровати. Согнутые в коленях ноги и кусок фанеры на них служили ему как бы пюпитром. Осколком стекла он оттачивал карандаш, неторопливо расчерчивал линиями лист бумаги и писал — прямым, тонким, слегка проявлявшим дрожание руки почерком. Писал он поч-

[69] Ibid. P. 134.

[70] См.: Минувшее. Париж, 1988. Вып. 6.

ти без поправок, прерывал работу лишь для того, чтобы подточить карандаш или разлиновать очередной лист. Прежде всего был записан Венок сонетов, сочиненный на память в следственной тюрьме... Закончив работу над Сонетами, Карсавин продолжил стихотворное выражение своих идей в Терцинах, после чего написал Комментарий к своим стихам... Благоприятное для работы время было непродолжительно. Около 11 часов начинался врачебный обход. Тогда Карсавин убирал в тумбочку все, что относилось к письменной работе, читал, если было что читать, разговаривал... и вообще всю остальную часть дня проводил так же, как это делали все. Люди, окружающие его, видели в нем чудаковатого старика, писавшего от безделья или ради привычки».

«Во всем, что говорил Карсавин, меня притягивала некая особая, до этого неведомая существенность понимания. Карсавин умел говорить, нисколько не навязывая себя. О вещах, самых для него серьезных, он говорил так, как если бы относился к ним несколько шутливо. И, пока он говорил, сдержанно-ласковая полуулыбка на его лице и алмазный отблеск в теплой черноте глаз как бы снимали расстояние между ним и собеседником. Когда же он углублялся в себя, взгляд его приобретал сосредоточенность, не замыкался в себе, а проходил через окружающее насквозь, как бы за пределы видимого. Так же и в том, что он писал... Наше „здесь“ становилось для него прозрачным, но никогда не призрачным. Именно в этом способ духовной работы Карсавина. В его умозрениях мир остается самим собой и ничего не теряет, но подвергается новому осмыслению».

Но дни философа были уже сочтены. Его туберкулез быстро прогрессирует, и названия частей в Воспоминаниях — этапы его схождения по ступеням лагерной медсистемы: Стационар — Полустационар — Изолятор для безнадежных. 20 июля 1952 г. Карсавин скончался. В его последние дни с ним было двое близких — кроме А. А. Ванеева, Владас Шимкунас, врач-литовец, работавший в лагерной больнице патологоанатомом. С этой последней подробностью связан поразительный эпизод, которым мы и закончим наш рассказ.

«Шимкунас пришел потому, что задумал некое дело и хотел, чтобы я ему помог. Дело было вот в чем.

Как сказал Шимкунас, умерших в лагере хоронят в безымянных могилах, на каждой ставят только колышек с условным номером. Такие опознавательные знаки недолговечны, и определить впоследствии, кто где похоронен, невозможно. А рано или поздно придет такое время, когда о Карсавине вспомнят и, возможно, захотят найти его останки. Есть простой способ, чтобы прах Карсавина можно было опознать. Когда будут делать вскрытие тела Карсавина, нужно вложить во внутренности герметически закрытый флакон с запиской, в которой было бы сказано, кто такой Карсавин. Шимкунас хотел, чтобы эту записку написал я.

Я не сразу ответил Шимкунасу, т. к. мои чувства как бы раздвоились от его слов. В его предложении, во всей этой продуманности было нечто чудовищное. С другой стороны, в том же самом было нечто трогательное. Обстановка не позволяла, чтобы на могиле Карсавина, как нам этого бы хотелось, был воздвигнут памятник с подобающей надписью. Вместо памятника Шимкунас предлагал, чтобы была написана тайная эпитафия, предназначенная лежать захороненной вместе с человеком, кому она посвящена... Я принял идею Шимкунаса и согласился на его предложение.

— Я напишу, — сказал я, — но мне надо собраться с мыслями. Найдут ли когда-нибудь эту записку или не найдут, на мне ответственность на все времена за каждое слово.

Мысленным зрением и слухом я вызывал в памяти встречи с Карсавиным, и его голос, и его слова, и наши прогулки по ущелью между угольной насыпью и стеной больничного барака. И, наконец, последнее прощание с ним сегодня утром в морге... Что было мне написать? Нужны были слова, которыми выразилась бы значительность личности Карсавина и которые были бы словами прощания с ним. Вот какой вышла, насколько помню, тайная эпитафия. „Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 г. родился в Петербурге. В 1952 г., находясь в заключении в режимном лагере, умер от милиарного туберкулеза. Л. П. Карсавин говорил и писал о Тройственно-едином Боге, который в непостижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И о том, что Бог, любовью превозмогая Себя, с нами и в нас страдает на-

шими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с Вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде быть там, где скорбь преображена в вечную радость".

Немного погодя после того, как я кончил писать, пришел Шимкунас. Я подал ему лист с текстом. Шимкунас читал не торопясь и, видимо, взвешивая мысленно каждое слово. Наконец он сказал, что, по его мнению, написано, в общем, то, что нужно.

У него заранее был припасен флакон из темного стекла. Свернув лист с тайной эпитафией в плотный рулончик, Шимкунас вложил этот рулончик во флакон и при мне накрепко закрыл флакон завинчивающейся крышкой.

В акте вскрытия, в этом акте врачебной некромании, флакон... был вложен в разрезанный труп. С этого момента и навеки прах Карсавина имеет в себе памятник, стеклянная оболочка которого способна противостоять гниению и разложению, сохраняя написанные — не золотыми буквами на камне, а обычными чернилами на бумаге — слова свидетельства о человеке, останки которого захоронены в земле безымянной могилы».

Вдумаемся в этот рассказ: сквозь мрачный гротеск лагерного бытия здесь просвечивает иное. У русских философов мы не раз встретим мистическую интуицию о том, что участь тела после кончины небезразлична в судьбе человека, несет таинственный смысл. Об этом говорили и Федоров, и Флоренский, но, может быть, решительнее всего — Карсавин. Выше мы писали уже об этих его эсхатологических прозрениях. Он учил, что нет вообще отдельной «души», что личность выступает нерасчленимою цельностью во всей судьбе своей, как временной, так и вечной. Но что же значит «тайная эпитафия»? Сжатая формула мысли философа осталась слитою с его прахом; и духовно-телесное единство в некоем смысле не разорвано смертью. Поистине неисповедимым путем кончина Карсавина являет подтвержденье его учения,— истинная кончина философа.

«Кладбище, где похоронен Карсавин, расположено в стороне от поселка. Оно состоит из множества холмиков, на которых не написаны ничьи имена. Вокруг кладбища — плоская, однообразная тундра, безвидная земля. Больше всего здесь неба. Ясная голубизна с прозрачно белеющими облачками охватывает вас со всех сторон, красотою небес восполняя скудость земли».

* * *

Настоящий очерк, вместе с подготовленным изданием сочинений Льва Платоновича Карсавина, в известной мере подводит итог моих спорадических занятий карсавинским творчеством на протяжении около двух десятков лет. Приводимыми здесь сведениями, помимо печатных источников, автор обязан целому ряду лиц. Приятный долг мой — принести душевную благодарность им всем, почтительно поименовав первыми тех, кто еще хранит личные свидетельства о великом русском мыслителе. Итак, автор признателен и благодарен Марианне Львовне Сувчинской (Париж), Ирине Чеславовне Скржинской (Москва), о. Густаву Веттеру (Рим), Ефиму Израилевичу Шапиро (Лондон), а также благодарит за участие и помощь Н. В. Котрелева (Москва), А. М. Кузнецова (Москва), И. А. Савкина (Ленинград).

С. С. Хоружий



О ЛИЧНОСТИ

Оглавление

Введение

I

Индивидуальная личность

если бы она являлась вполне обособленною от инобытия и даже единственною реальностью. К тому же такое рассмотрение ближе всего к господствующей доныне индивидуалистической установке (31).

В *теоретическом самопознании* индивидуальная личность саморазъединяется на «я» как свое источное и *сознающее* средоточие и на *сознаваемое* этим «я». Это осознается нами как наше *умирание и падение,* так как явно преобладание разъединенности над единством (31—32). Преобладание же разъединенности обнаруживается в бесплодных поисках «единого я» (33). Но невозможность его усмотреть прежде всего обусловлена тем, что «я» как единство личности не — отвлеченное единство, а — конкретное многоединство (33—34). Ищем же мы отвлеченное единство в силу того, что личность наша — многоединство несовершенное (34—35).

4

Недостаточность теоретического самопознания (§ 3) несколько восполняется *активным самопознанием,* в котором очевиднее единство личности (35—36). Но и активное самопознание нуждается в восполнении его теоретическим (36—37). В меру возможности соединяя их, мы лучше понимаем несовершенство нашей личности, смысл ее совершенствования, ее идеал как всеединство, значение ее самоутверждения, самоотдачи и утверждения (37—39).

5

Личность, будучи несовершенною (§ 3), предстает как вечное саморазъединение или самораспределение и как непреодолимость ее разъединенности и в ее воссоединении (40). Эта разъединенность сказывается в противопоставленности «я» «отчуждаемым» им его «моментам» (§ 3) и в *«производной»* взаимопротивопоставленности моментов (40—41). При понимании того, что моменты взаимопротивостоят производно, их так называемая борьба раскрывается как борьба личности с самою собою, ее самопреодоление или свобода (§ 1), ее саморазъединение и относительное самовоссоединение (41), относительное — в силу ее несовершенства (41 сл.). Однако благодаря *временному качествованию* личности разрушающееся единство личности не вполне

погибает, ибо и саморазъединение личности тоже несовершенно, как и ее самовоссоединение. Личность всегда остается несовершенным единством несовершенного множества. Именно вследствие несовершенства личного единства в личности возможны борьба моментов, борьба аспектов и болезненные разъединения ее (§ 1, 42—43).

6

Таким образом, личность раскрывается как *самоединство, саморазъединение и самовоссоединение,* именно в этом онтическом их порядке (43—44). Разъединение и воссоединение объединимы и противопоставимы единству, как движение — покою (44). Они оба из единства, но воссоединение — после разъединения и чрез разъединение (44). Но этот онтический порядок, полагая временность, сам еще не временной. Равным образом он не подчиняет личности пространству и числу. Правильнее всего считать единую, и саморазъединяющуюся и воссоединяющуюся, личность триединством, чему не препятствует обусловленное несовершенством инструментальное значение временно-пространственных схем (44—46).

7

Полная разъединенность личности равна ее небытию и чрез это небытие бытию ее единства, ибо единство ex definitione не разъединимо. Таким образом, та же самая личность как единство реально не то же самое, что она как разъединение. И все же разъединяющуюся личность следует назвать *«разъединяющимся единством»*, отличным от нее, как единства в собственном смысле, или *«первоединства»* (46—47). Полагая после разъединенности воссоединенность, мы усматриваем неизменность и покой (§ 6) личного единства. С другой стороны, только реальность и реальная инаковость воссоединенности объясняют, как есть разъединенность. Воссоединенность— бытие разъединенности и, как «бытие небытия», — воскресение умершего. Оно — третье, *«воссоединяющееся единство»* (48—49). В качестве воссоединенности, она — соединение свое с разъединенностью и с первоединством (49). Разъединенность и воссоединенность находятся не только «в конце» разъединения и воссоединения, а и в каждом их миге, и обе как бы сли-

ваются в каждом единстве множества. В связи с этим разъединение-воссоединение личности — столь же непрерывный процесс, сколь и прерывность (49—51). [Разъединение и погибание 48—49.]

8

Являясь покоем (§ 6, 7) личности, всякое ее единство множества должно быть и ее первоединством (§ 7, 51). — Апоретика личности как триединства (52—54) приводит к необходимости различать 1) первоединство, или единство личности, как содержащее в себе все три единства, с ними всеми и каждым из них совпадающее и совершенно неопределимое, т. е. даже не единство, и 2) *определенное первоединство,* реально (§ 7) иное, чем *ему* противостоящие два других единства (52—53). Определенное первоединство, будучи первым единством (52 сл.), является определенным и первым лишь чрез второе; чрез второе же определяется и третье. Но все они — личность как первоединство, или единство просто, которое не есть нечто четвертое (54—55). Отсюда ясно, каким образом всякое многоединство личности есть не только ее разъединение и воссоединение (§ 7), а еще и ее определенное первоединство и, следовательно, сама триединая личность, что обосновывает сказанное ранее об аспектах и моментах (§ 1, 5, 7) и всеединстве (§ 4) и разъясняет (54—55). Но и здесь надо различать совершенство и несовершенство личности (56—57). [Триединая личность и Божественное Триединство, усия и ипостаси, ср. § 1—54.]

9

Взаиморазличие трех единств единой или триединой личности вполне реально (58). Но, если реальность различия между первым и вторым единствами почти самоочевидна (58), самостоятельность третьего уясняется лишь при ближайшем рассмотрении. — Оно существует как самостоятельное потому, что мы его взыскуем и о нем знаем, и потому, что мы непосредственно можем его в себе наблюдать. Без него совсем иною была бы жизнь нашей личности (58—60). И оно должно реально отличаться от первого и второго, ибо без него нет второго (§ 2), а стало быть, и первого (60). Однако, как указано (§ 6—8), третье единство сближается именно со вторым и

определимо чрез второе и совпадает с ним по содержанию (61—62).

10

Таким образом, личность является образом и подобием Пресв. Троицы. При этом следует отметить особую, в известном смысле преимущественную роль второго или «логического» единства, «театра» личности (62—63), которое в нашей тварной личности само личностью не является. Потому полное определение индивидуально-личного бытия оказывается невозможным вне его отношения к личному инобытию (ср. § 2, 63). Но, хотя и можно усмотреть личное триединство в симфонической (социальной, § 1, 24) личности семьи (63—64), несовершенство индивидуальной личности и *только*-подобие ее Троице очевидны (64—65). Это несовершенство объясняется несовершенным причастием человека только Второй Ипостаси и тварностью человека или упором его в небытие; полное же личное определение человека требует упора в Бога (65—66). Однако и совершенство индивидуальной личности не означает ее распада на три, ибо она осуществляет в себе именно Вторую Ипостась (65). [Эвристическое значение догматики (65). Семья и Троица (64).]

11

Анализ личности как триединства уясняет несколько смысл «я» (§ 3 сл., 67—68). Вместе с тем уясняется и соотношение в личности движения и покоя, ее небытия и бытия (68—69). Жизнь личности раскрывается как воскресение чрез умирание (68). Впрочем, несовершенная личность не вполне не есть, не по-настоящему умирает и воскресает. Ее характеризует дурная бесконечность умирания или дурное бессмертие, выход из которого дан в истинной, полной смерти (69—70; § 10).

12

Разъединенность личности является единством множества, в единстве же множества разъединенность совпадает с воссоединенностью (70—71). Невольно воспринимаемое как «остановка» движения личности, ее единство множества, или многоединство, есть един-

ство и покой ее движения (разъединения и воссоединения), а раз- и вос-соединение — покой ее движения (72—74). Это связано с вопросом о бытии и небытии личности и с «есмь» ее (74; ср. § 1). Несовершенством же нашим обусловливается, что мы в познании разъединяем движение и покой и само знание наше становится стяженным, отвлеченным и несовершенно символическим (76—79).

13

Разъединенность личности и есть ее *пространственное качествование* (79). В индивидуально-личной пространственности осуществляется самоустроение личности (79—81). Проблема пространственных границ личности встает лишь в связи с ее отношением к инобытию (80—82). Но пространственность личности требует ее временности или временного качествования (81—85). Временность и пространственность нерасторжимы, чем и объясняются ошибки в анализе той и другой отдельно (86—87). Всепространственная и всевременная в своем совершенстве, личность в несовершенстве своем ограниченно всевременна и всепространственна (87). Поэтому и временное бытие ее является «живущей смертью» как дурною бесконечностью умирания (87—88).

14

Установление пространственности личности позволяет определять противостоящее индивидуальному «я» его «содержание» как индивидуальное тело личности, причем можно различать «тело духовное» и «тело душевное» (88—90).

II

Симфоническая личность

15

Выход за границы индивидуальной личности (§ 3) связан с проблемою знания. В решении этой проблемы полезно уяснить две основные установки: интуитиви-

стическую и феноменалистическую (91—93). Утверждая, что личность познает инобытный ей мир в подлиннике, мы должны признать, что существует сфера *общих качествований,* общих инобытию и личности (93—94). Эта сфера обладает двумя дальнейшим образом неопределимыми субстратами: инобытием и личностью, и в ней, в общих качествованиях, происходит их соединение (94—96). Следовательно, знание, предполагая первичное единство и двуединство личности с инобытием, начинается с их разъединенности и заключается в их воссоединении (96—97). Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфоническою и, в частности, социальною (97—99).

15a

Сказанное заставляет нас кратко рассмотреть проблему знания по существу. (Терминологические замечания — 99) — Основа знания дана в Триипостасном Божестве и в Логосе, в коем *знание* едино с *самознанием,* а их двуединство может быть названо *сознанием* Логоса (99—100). В том же смысле следует говорить о самознании, знании и сознании совершенной твари, причем осложняющее их отношение твари к Богу абсолютно обосновано Богочеловечеством (100). Несовершенство твари прежде всего разъединяет ее самознание, знание и сознание с бытием, делая их призрачными, а затем и вообще их искажает, откуда проистекают, с одной стороны, тенденция к обезличению сознания и бессубъектному знанию, с другой стороны — к отожествлению знания и сознания с самознанием, или субъективизму (101—102). Условно сосредоточиваясь на несовершенной, или «уединенной», твари, мы приходим к следующему построению. — *Самознание* всей твари как симфонической личности (§ 15) становится в индивидуирующих личностях, в частности и последнем счете — в индивидуальных, их *самознанием и знанием,* двуедиными как их *сознание* (102—103). Различая же «внутреннее» и «внешнее» знание, можно еще определить объединяющую первое с самознанием сферу как *самосознание* (103—105).

16

Соотношение в индивидуальной личности самознания и знания является соотнесенностью ее с инобыти-

ем и прежде всего с другими индивидуальными личностями в лоне симфонической и социальной личности (105). Поэтому первоединство индивидуальной личности (§ 7 сл.) должно быть и единством ее с другими индивидуальными личностями, с чем связана «переменность» я (105—106). Таким образом, разъединение-умирание социальной личности есть *жертвенная самоотдача (любовь)* индивидуальных личностей друг (к) другу, ее воссоединение-воскресение — *утверждение* каждой из них другими (чрез их самоотдачу). Но от утверждения надо отличать *самоутверждение* или *ненависть* как вольную недостаточность самоотдачи (106—107; ср. § 5). [О добре и зле 107—111.]

17

Моменты индивидуальной личности различаются на моменты-аспекты (§ 1) и *моменты — качествования.* Моменты-аспекты соответствуют моментам-личностям в социальной и (если отвлечься от зачаточности и потенциальности личного бытия, § 15) симфонической личности (111). Качествование — момент личности в определении ее инобытием, в связи с чем можно различать личные и не-личные качествования (111—113). Но определение инобытием объясняет относительную ограниченность качествований, их «объективность» и связанность с пространственно-телесным (113—115). Источник же качествований в саморазъединении твари, как единой симфонической личности; их основание — в саморазъединении Логоса и отношении твари к Логосу (115—116). С этой точки зрения намечаются главные качествования твари (116—117).

18

Тот факт, что моменты индивидуальной личности не становятся вполне самостоятельными личностями (§ 17) и что в индивидууме личное бытие как бы изнемогает, лишь отчасти объясняется присущею нам установкою знания на индивидуума как субъекта его (117—118). Свидетельствуя о несовершенстве всего мира, изнеможение личного бытия в индивидууме — индивидуация некоторого общего факта (118). С другой стороны, бесконечность индивидуации бытия на личности наталкивается и на теоретические затруднения:

на существование «первой» личности даже в Логосе и на опасность дурной бесконечности (118—119). Опасность дурной бесконечности устраняется, если мы различим бесконечность дурную и потенциальную и правильно поймем отношение второй к бесконечности актуальной (119). Первое же затруднение требует особого изыскания. — В силу своего рождения, т. е. начальности и потому конечности, всеединая личность Логоса бесконечна и потому безначальна. Следовательно, нет среди его моментов-личностей ни первой, ни последней. Но Логос — истинная бесконечность-конечность, т. е. и счислимая, хотя мы и не находим его числа (121). Так возникает вопрос о том, *как* должно счислять. Счислять же можно моменты-личности, только если в порядок их не включается индивидуируемая ими, являющаяся несчислимым началом их счета и как бы нулем. А отсюда следует, что порядковое счисление начинается из центра и требует бытия (положительности) и небытия (отрицательности) всякого числа (121—122).

После этих соображений становятся понятными возможность и смысл счисления личностей в нисходящем иерархически, или «вертикальном», порядке. Личности разного иерархического порядка счислимы как множества, но порядок их определяется не как отстояние их от Отца, а как отстояние их от средоточия Логоса. Так Логос раскрывается как конечная бесконечность или высшая бесконечность (122—123). Ему подобна совершенная тварь; в несовершенной же твари неизбежна ее ограниченность (123—124). Впрочем, пути дальнейшего олицетворения твари до некоторой степени намечаются, хотя лишь гипотетически (125—126). Для учения же о социальной личности важно отметить *порождение* ею своих моментов, «производность» взаимопротивостояния индивидуумов (§ 5) и связанное с осуществлением ее лишь в индивидуумах наличие индивидуума-апогея (126—127).

19

В сознании условной абстрактности нашего анализа можно говорить *о социальной пространственности*. Осуществляясь лишь в индивидуумах и делая их индивидуальную пространственность собою, она являет

большую степень определенности и позволяет конкретизировать наметившиеся ранее проблемы и решения. В ней же актуализуется и протяженность-объемность (§ 12) индивидуальной пространственности (128—130).

20

Время и пространство — качествования (§ 17, 12) бытия, симфонической личности и столь же формы бытия, сколь и формы созерцания. Поэтому вопрос об их конечности или бесконечности сводится на вопрос о конечности или бесконечности самого бытия (130—131). Но при решении этого последнего вопроса надо остерегаться элементарной ошибки, заключающейся в понимании конца бытия, а следовательно — и пространства и времени, как конца его во времени и пространстве. В новейшем понимании пространства как пространственности, эта ошибка до некоторой степени устраняется, однако — только до некоторой степени (130—132). Мир конечен и бесконечен (ср. § 18). Он конечен и обнаруживает это в своей определенности, ибо он — творение Божье (132—135). Но он и бесконечен, ибо обожен; и его бесконечность относится к его конечности, как движение к покою (134; § 13, 18). В несовершенстве же своем мир — дурная бесконечность (§ 3, 11, 13; 136). Отсюда ненаходимость начал и концов во времени и пространстве (136—138).

21

Учение о симфонической личности позволяет правильно поставить и разрешить вопрос о конкретном индивидуальном теле. Различая индивидуальное, социальное и симфоническое, здесь надо различать порядки самознания и знания (138), индивидуальное в широком и узком, или собственном, смысле (139), инобытное и мое (139—142). Как и требуется теориею общих качествований (§ 15), индивидуальное телесно-пространственное бытие личности выходит за границы ее биологического организма, в некотором смысле весь мир является телом индивидуальной личности (143—144). В этом *«внешнем теле»* индивидуальной личности, являющемся особым аспектом всего мира, необходимо выделить *«собственно-индивидуальное»* ее *тело* (145). Это собственно-индивидуальное тело, будучи все-

временно-всепространственным многоединством и процессом, во всякий миг времени есть вполне определенная величина и, в свою очередь, конкретизируется и словно сгущается как *индивидуальный биологический организм* (145—152).

22

Во избежание чреватых последствиями недоразумений необходимо, рассматривая взаимообщение личностей, их социальное и симфоническое единство, их телесность, точно различать понятия «духа» и «тела», тем более, что обычное словоупотребление многозначно и часто противоречиво. Прежде всего, «дух» обозначает единство, и притом — конкретное единство множества (§ 1); под «телом» же разумеются разъединенность — множество и тварность. В первом смысле и Логос может быть определен как Божественное Тело. Кроме того, в связи с различием порядка самознания от порядка знания термином «дух» обозначают наше духовно-телесное существо, и в этих случаях термин «дух» смешивается с термином «душа». Наконец, «дух» противопоставляется «телу» как совершенное несовершенному (152—158). [Духовность и ангелы — 155.]

23

Если же мы отдаем себе отчет в смысле терминов «дух» и «тело», не представляют особенных трудностей духовно-телесность социальной личности и вопрос о взаимоотношении индивидуумов внутри ее (159—161).

24

Равным образом тогда уясняются те же проблемы и применительно к личности симфонической, в частности же — взаимоотношение личности и вещного инобытия (161—164).

25

Обычная постановка вопроса о взаимодействии духа и тела делает мнимым сам вопрос и является скрытым материализмом (164—165). Дух не противостоит телу и не взаимодействует с ним как что-то особое, но есть само единство и множество телесной личности

(165—166). Это обнаруживается в анализе моего представления о моем теле (166), моего хотения и акта (166—167), соотношения моего с внешним миром (168). Надо только ясно понимать смысл познавательного качествования и несовершенство личности. Ошибочным представляется отрыв знания от вещности бытия, хотя только-вещность потенциальных личностей свидетельствует о их несовершенстве (168—170).

26

Всякая личность развивается, и на понятие развития сводится рассмотрение в § 22—25 взаимоотношения личностей. Развитие определяется тремя моментами: самовозникновением, апогеем и смертью. Но в несовершенной личности эти три момента, конечно, несовершенны (170—172). Иными словами, точно эти моменты не установимы (172; см. § 20). Однако мир и всякая личность должны обладать названными тремя моментами, без чего не было бы определенности. Утверждая невременность этих моментов, мы выводим их из отношения твари к Богу, а несовершенство их рассматриваем как несовершенство самой твари. Все это приводит к установлению в твари соотносительности прерывности с непрерывностью и к определению периодизации (172—175).

27

Так как все бытие должно олицетвориться, особого внимания заслуживает социальная личность. Социальных личностей много, и они находятся в иерархическом взаимоотношении (175—176). Можно различать среди них: «социальные эфемериды» (176—177), «периодические личности» (177) и «постоянные личности», по степени же самоосуществленности: «самодовлеющие» («органические») и «функциональные» (178—180). Хаос и космос (180).

III

Совершенство и несовершенство личности

28

Положения, вытекающие из нашего исследования, ставят вопрос о совершенстве твари, отношении к нему несовершенства и, в частности, о смысле «падения» твари (181—184).

29

Совершенство обладает перед несовершенством *онтологическим* первенством, чем еще не предрешается вопрос о его первенстве хронологическом, но устраняются уже некоторые догматические предпосылки, которые мешают правильной постановке вопроса о *«падении»* твари (184—185). Апория, заключающаяся в одинаковой невозможности признать бытие и небытие твари находит себе исход в учениях о Всеблагости, творении свободной, т. е. преодолевающей себя, твари, Богочеловечества и теофании (185—187). На основе же этих учений обнаруживается, что при отвлеченном, но необходимом противопоставлении твари Богу места идее падения не находится, при соединении же отвлеченного рассмотрения с конкретным падение твари уясняется как ее всевременный, всеединый акт или «первородный» грех (188—190).

30

Тварной личности, строго говоря, нет (§ 29), называем же мы тварною личностью Ипостась Логоса в причастии и освоении ее тварным непостижным субстратом (190—191). Таким образом лицетворение твари — то же самое, что ее обожение, а обожение является Богопричастием чрез соединение с Логосом как Божьего Всеединою Личностью (191—192). В качестве *Всеединой* Личности Логос утверждает всякую тварь и всякую лицетворит, лицеприятие же твари в ипостасном единении ее с Логосом несовершенно (192—199). [Догмат ипостасного единения (199—203).]

31

Несовершенство твари не тварность ее, но — ее грех, т. е. свободное избрание ею своего несовершенства и свободное обладание им (203). Существо греха обусловлено лишь свободною тварью и, являясь, как само несовершенство, некоторым парадоксом, может быть опознано и пояснено только с помощью религиозных мифов (203—205). Различая грех-вину и грех-кару — различение, выработанное католическим богословием, — мы должны признать бы онтическое первенство кары, а кара и есть несовершенное бытие, как таковое, т. е. преимущественная разъединенность и дурная бесконечность умирания (205—206). Но несовершенство твари является еще разъединенностью ее со своим совершенством, которое онтически первее, что и позволяет говорить о падении твари (§ 29). Несовершенство твари — момент ее совершенства, сущий потому, что есть совершенство, и преодолеваемый как непреодолимый (207). [Зло и свобода (207—211).]

32

Так уясняется совершенство твари, которое содержит в себе непреодолимое, «предельное» несовершенство и от него не отделено, хотя несовершенство отделено от совершенства (211). Отсюда следует, что наше несовершенство есть преодолеваемое нами, хотя и не до конца, и потому только опознаваемое нами, как таковое, несовершенство (212—215). Но тогда для несовершенства существует некий образ его совершенства, столь же реальный, как само несовершенство. Это «совершенство для несовершенства» или *«идеальное бытие»* не поддается ближайшему определению, но является идеальною целью и как бы «чистою духовностью» тварной личности (216—218). Как идеальная всеединая тварь, оно и есть *ангельский мир* (218). Однако в связи с несовершенством-греховностью и злом мы должны еще допустить и *мир бесовский* и дурную бесконечность адского бытия (221—222).

33

Несовершенство эмпирическое необходимо предполагает метаэмпирическое несовершенство или *ад*, кото-

Введение

1

Прежде, чем приступить к философскому учению о личности, полезно вдуматься в обычное словоупотребление. Язык наш глубокомысленнее и «метафизичнее», чем кажется.

Слово «вид» еще сохраняет свой старый смысл наружности, облика, лица. Но, говоря о «виде» (например, — «грозном», «величественном», «веселом» и т. п.) какого-нибудь человека, местности, строения, мы всегда обозначаем нечто *целостное, объединенное,* а вместе — *преходящее* и такое, в котором существенное, во всяком случае, не отличено от несущественного. Вид может быть обусловлен не только внутренним состоянием или качеством предмета, а и одними лишь внешними обстоятельствами; иногда «вид» — синоним субъективного состояния зрителя (ср. — «видеть», «я вижу»).

Если же мы хотим указать на то, что «лежит за видом» или «находится в основе его», как нечто *первичное, существенное* и — хотя бы относительно — *постоянное,* мы, даже применительно к природе и предметам неодушевленным, пользуемся словом «лицо». — «Лицо» природы *(из)-меняется*; «виды» *сменяют друг друга.* Правда, и «вид» может меняться; но «лица»-то природы или человека, во всяком случае, друг друга не сменяют. Лицо предмета в известном смысле соответствует субстанции (prosopon — hypostasis), виды — акциденциям, «привходящему», «сошедшемуся», *«околичностям»* (symbebekota). Пользуюсь этими терминами здесь, не вдаваясь в их анализ и оценку, — только для пояснения; хотя и думаю, что субстанциализирование вида (eidos) сыграло роковую роль в Платоновом учении об идеях.

В применении к человеку слово «лицо» означает нечто *существенное* и потому *постоянное, своеобразное* и *неповторимое*. Таков смысл выражений: «он человек не безличный», «у него есть лицо» и т. п. Притом лицо во всех этих случаях необходимо мыслится, как *единство множества*, и не только в данный миг времени (что справедливо и для вида), но и в потоке самого временного изменения. Прилагательное «личный» относит к одному и тому же «лицу» все множество его «проявлений», «осуществлений», выражений или — чтобы воспользоваться наименее обязывающим термином — *«моментов»*.

Так мы приходим к менее всего ограниченному телесностью понятию *личности*. Личность — *конкретно-духовное* или (что то же самое: не даром «личность» от «лица») *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное* и *многовидное*. Нет и не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных. Иначе возможно определение без распределения или внутреннего определения. А такое определение никак не касалось бы как раз того, что оно должно определять, т. е. не было бы определением. Здесь начало понятий «различать», «отличать», «различение», «различие», «различный», «безразличие», «безразличность», «неразличность», «отличие», «отличный» и т. п. Уже понятие «отличный», обозначая и то, что отмечается, как принадлежащее данной личности и не принадлежащее другим, и то, что «лучше всего», содержит в себе оценку личного и не-личного бытия: за личностью признается преимущественное значение (ср. ниже). Поэтому еще вопрос, *что* первичнее: различение и отличение или распределение и определение, вполне уместные в применении к пространственно-вещному бытию. Конечно, понятие определения утратило уже свой вещный характер, но кое-что вещное и потому искажающее все, что относится к личности, может в нем и скрываться, влияя незаметно на наши выводы. Так в силу остающейся в нем вещности не сразу и не всем ясна неразрывная связь определения с распределением. Неразрывность же их возносит личность над временно-пространственною ограниченностью, отнюдь не делая личности безвременною (не- или вневременною) и вне- или не-пространственною, т. е. бестелесною.

Личность познаваема и определима, т. е. от-личима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям. Предполагать иное значит выходить за границы языка и опыта, т. е. сочинять гипотезу, еще нуждающуюся в обосновании, а может быть — и ложную. Но личность не простая совокупность разъединенных моментов. Она — их единство во «всем ее времени» и «всем ее пространстве» и, следовательно, *единство множества* или многоединство, в идеале же и совершенстве своих — всеединство. Иначе почему понятие личности объединяет все ее моменты, а они без нее не мыслимы? Пусть сомневающийся подумает, почему он включает в свою личную жизнь не только «это» свое мгновенное «состояние», но и свое прошлое и свое будущее, свои детство, юность и старость. Пока он не преодолеет своего сомнения, он не в состоянии говорить с нами за отсутствием у него нужных понятий — как бессловесный или, по крайней мере, полунемой.

Синоним единства — дух. Единство личности не что иное, как ее *духовность*. Напротив, *множественность* личности, ее делимость, определимость и определенность, не *иное что, как ее телесность*. Личность не тело, не дух и не дух и тело, но *духовно-телесное* существо. Она не — «частью духовна, а частью телесна», ибо дух не участняем и не может быть частью. Личность *всецело духовна* и *всецело телесна*. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между духом и телом, его ставя и превозмогая (см. § *22*).

Как телесная, личность определена, должна обладать началом и концом. Как телесная, она — *данность, необходимость*. В телесности, как таковой, т. е. рассматриваемой отвлеченно или — поскольку тело не одухотворено, нет свободы. Но, как духовная, личность не знает определения и очерчения, конца и начала. Как духовная, личность не данность и не необходимость, а *свобода*. Дух — синоним не только единства, а и свободы; и единство должно в каком-то смысле со свободою совпадать. В самом деле, то, что необходимо, — обязательно и определено, в конечном же счете определено извне и внешнею силою. Но тогда необходимое не единственно. Будучи же не единственным, т. е. и «внутри себя» относясь к иному, оно не может быть и единством.

Однако, называя личность духом, как единством и свободою, мы уже *определяем* ее, т. е. отрицаем то самое, что мы о ней утверждаем, именно — ее духовность, единство и свободу. Мы, стало быть, говорим уже о личности, как о данности-необходимости, множестве и теле. Мы уже уподобляем единство множеству, свободу — необходимости, дух — телу. В лучшем случае, мы говорим о единстве-свободе-духе так, как они могут существовать *для* множества-необходимости-тела и *во* множестве-необходимости-теле. Поэтому: личность *определимо* и *определенно* едина-свободна-духовна («определимо» и «определенно», т. е. — соотносительно своим множеству-необходимости-телесности и, следовательно, *относительно*) *потому*, что она множественна-необходима-телесна. Но ведь личность *первично* и *преимущественно* едина-свободна-духовна. Поэтому личность множественна-необходима-телесна *потому*, что она безусловно едина-свободна-духовна. Так единство-свобода-духовность — ее онтические начало и конец, а множество-необходимость-телесность — ее онтическая середина. В определенности и относительности единства-свободы-духовности они предстают как источник и цель множества-необходимости-телесности и как неопределимые и безусловные. Но тогда и наименование их единством-свободою-духом условно: оно только знаменует и обозначает их, а не выражает. Есть в личности нечто высшее ее единства-свободы-необходимости, — она сама.

Сразу и духовно-единая и телесно-множественная, личность возможна только в одном единственном случае. Она должна сразу быть и *покоем* и *движением*. Личность существует как одна и единая личность потому, что *она* «сначала» едина, «потом» множественна и «наконец» или «снова» едина, и еще потому, что обладает этими своими (а не чужими) «сначала», «потом», «наконец» и «снова» *сразу*, т. е. *всевременна*. А это необходимо означает, что она сразу и есть и не есть или что она превозмогает различие бытия и небытия. Только так и можно до некоторой степени понять, что личность и свободна, и необходима, и безусловно или необходимо свободна. Она сразу и ставит себя самое (самовозникает) как данность-необходимость или тело, и есть эта данность-необходимость или тело, и преодолевает и преодолела эту данность- необходимость или

свое тело-множество. Личность и необходима и дважды (в начале и в конце) свободна, ибо она *самодвижна*, как движение *своего* покоя и покой *своего* движения. Истинная же свобода личности, поскольку эту свободу все же можно назвать, существо личной свободы раскрывается как *самопреодоление самодвижной*.

Эти рассуждения, уясняющие самое «идею» личности не зависимо от того, в какой мере идея осуществляется, выводят нас, может быть, за границы осмысления языка. Тем не менее я считаю их вполне уместными и даже необходимыми. Ибо как же иначе объяснить, почему с понятием личности связано понятие свободы, а свобода соотносительна необходимости, но в истинном существе своем оказывается *самодвижностью* и *самопреодолением* личности? А утверждать, что личность едина в своем саморазъединении и несмотря на свое саморазъединение, значит признавать, что личность обладает *самосознанием* или *самознанием*, т. е. — разъединяется и воссоединяется. В самосознании же, конечно, раскрываются природа и онтологический смысл *знания*. Но для уяснения этой последней проблемы необходимо преодолеть некоторые привычные установки и предварительно выяснить, что такое инобытие, как познаваемое личностью, и каково отношение к нему личности (§ 2). Одно из возможных решений, по моему же разумению — единственно правильное, приводит к постановке нового вопроса. — Является ли личность обязательно *индивидуальною* личностью? и не есть ли индивидуальная личность момент высшего единства, высшей личности, которую я называю *симфоническою*?

Не так уже давно психологи стали говорить о «раздвоениях» (лучше и точнее: о «разъединениях») личности, хотя с давних пор известны явления «бесноватости», «одержимости» и «двойничества». Под «разъединением» личности надо разуметь такое ее состояние, когда она, в существе оставаясь одною, предстает как несколько разных личностей, правда— не просто «соположных», а словно «включенных» одна в другую («высшее я» знает о «низшем», но не наоборот) и связанных с одним и тем же органическим телом. Впрочем, установлено (Жане [1]) и некоторое телесное разъединение (изменение в качестве и объеме ощущений). Во всяком случае, образующиеся в личности

частные единства множества, если и могут быть названы *«псевдоличностями»* или «зачатками личностей», вполне самостоятельными личностями не делаются. Потому говорим о «разъединении», «раздвоении» *личности*, а не о многих личностях.

Болезненное разъединение личности рядом неуловимых переходов связано с «нормальным» ее состоянием. Не касаясь уже случаев «вдохновения», «пророческого экстаза», нравственной борьбы, укажем, что язык давно отметил это вне зависимости от всяких патологических фактов. Мы говорим: «он показал свой звериный» или: «злодейский лик», «...ангельский лик» либо: «...лицо зверя», «он двуличен», «его характеризует двуличие», «двуличность», «это — лучшая часть его я, лучшая его личность» и т. п. Таким образом личность понимается как единство своих *«видов»*, *«ликов»*, *«образов»* или *«аспектов»*, из коих каждый есть частное единство множества, выражающее одну и ту же личность. Личность *«многовидна»*, *«многолика»*, *«многообразна»*, *«многоаспектна»*. И если ранее мы сказали, что нет личности вне ее моментов, теперь мы должны сказать: *нет личности вне ее аспектов, а она — их многоединство.* И понятно: раз личность есть всякий свой момент, а момент ее есть она сама, момент должен более или менее раскрываться, как многоединство, т. е. как аспект личности. Иначе бы надо было говорить не о «моментах» личности, а об ее «элементах», что равнозначно отожествлению ее с *мертвым* телом. Отсюда, впрочем, не вытекает, что всякий момент достигает полного развития и что нет серьезных оснований для различения между моментами-аспектами и моментами просто как проявлениями личности. Ведь даже правомерность такой абстракции, как «ощущение», должна иметь свои основания.

Самое поверхностное наблюдение убеждает в чуткости нашего языка.— Один и тот же человек весьма *«раз-личен»*, как «политик», «литератор» и «семьянин». Все это — разные и многомоментные его аспекты. Легко даже усмотреть ограничивающее и обедняющее личность значение ее аспекта, равно как и осознать неустранимое задание личности, заключающееся в «согласовании» и объединении ею ее же аспектов. Недаром всякого нормального человека должны возмущать слова Александра II, с которых и началась Рус-

ская Революция: «Как человек, я его прощаю, но — как государь, простить не могу», т. е. — коротко и ясно: «повесить» [2].

Из приведенных терминов предпочтительнее *«аспект»*, «многоаспектный», «многоаспектность». «Вид», как мы уже видели, скорее всего обозначает нечто такое, что обнаружилось, но может более и не обнаружиться, и что может быть вызвано, хотя и не всегда вызывается, *только* отношением личности к внешнему миру, а не ею самою. Напротив, в слове «аспект» кроется указание на нечто более стойкое, не раз проявляющееся, существенно личное. «Образ» склоняет к мысли не о самой личности, а об инобытии, отображаемом ею, или — к мысли о личности, поскольку она в себе воспроизводит инобытие, хотя бы и многоаспектно. Так мы говорим о человеке, как «образе Божьем». Аспект же личности — сама личность.

Особого внимания заслуживает слово *«лик»*. Лик, конечно, ближе всего к аспекту. Но очень часто слово «лик» обозначает аспект личности, взятый в общем, родовом смысле и «сливающий» ее в единство с другими существами. Так говорится: «лик человека», «лик ангельский», «злодейский лик», «звериный лик». С другой стороны, со словом «лик» (вследствие контаминации славянского корня с готским [3]) сочетается смысл *«хора»* («надгробные там воют лики» [4], «лики праведных», «лики ангелов» [5]). Как первое, так и второе весьма важно для уразумения личности, как единства множества и как индивидуирующей в себе некоторое высшее единство, *симфоническую личность*, моментом которой она является. Но это может, конечно, породить ряд неясностей и недоразумений.

Наконец, со словом «лик» соединяется представление о личности *совершенной*, об истинном и *«под-линном»*. Лик святого — его совершенная и существенная личность, лишь приблизительно и символически выражаемая изображениями, описаниями, характеристиками. Этот лик (ср. — «подлинник» [6]) «просвечивает» сквозь икону, житие и самое эмпирическую личность. Но, раз есть совершенное и подлинное, есть и несовершенное и неподлинное. И действительно, именно лику (а не личности) противостоит *личина* (греч. prosopeion, лат. persona), как извне налегающее *«об-личье»*, как закрывающая лицо неподвижная и мертвая, безобраз-

ная *«харя»* или «маска». Разумеется, и чрез личину познается личность, притом не только в способности личности носить личину, но и в моментах личности, которые личину составляют, и в отношении личности к другим существам, которых она хочет личиною обмануть. Но большое несчастие для западного метафизика, что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия «хари» (persona, personne, personnalité, Person, Persönlichkeit). Не случайно, думаю, в русском языке со словом *«персона»* сочетался смысл чисто-внешнего положения человека, частью же — смысл внутренно необоснованной и надутой важности, т. е. обмана.

Итак, надо в личности раз-личать подлинное и неподлинное, истинное и ложно-лживое, т. е. личность и личину, а еще: совершенное и несовершенное, т. е. лик и личность. Именно в связи с понятием лика мы переходим к отношению личности к Богу и к богословской терминологии, прежде же и более всего к понятию *ипостаси* (hypostasis, по лат. persona, т. е. маска, чему, строго говоря, соответств<ует> греч. prosopeion, а не prosopon = лицо, личность). В отличие от *«усии»* (ousia от enai быть, по лат. — essentia от esse, но не в позднейшем смысле «эссенции», как существа и сути, что тоже связано с недостаточным пониманием личности, а скорее уже в смысле «existentia» = «существование») или — бытия, бытийности, существования, *ипостась* есть существо, и определенное существо (собственно — подпора, опора, основа, «ядро», «нутро», суть, по лат. — substantia, subsistentia). Ипостась *суть* индивидуального бытия и *само индивидуальное существо*, существованием или бытийностью своею связанное с другими ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усию. Ипостась — необходимый образ существования (tropos hyparxeos) усии, так что нет не ипостасной (anypostatos) усии, хотя и может быть усия в чужой ипостаси (enypostatos). Ибо в существующем (усии) есть суть (ипостась), а суть непременно существует.

Ипостась есть истинная личность (но не личина!). Но ипостась — *Божья* личность; и если мы спокойно называем Божьи Ипостаси Божьими Личностями и даже Божьими Лицами, нам не по себе, когда начинают называть ипостасью человеческую или тварную лич-

ность. — Нечестиво и неправильно. А с этим, несомненно, связано, что в Богочеловеке два естества или две усии (и потому — две энергии, две воли, две «души»), но только одна личность — Ипостась Логоса, которая, конечно, не является чем-то третьим между Богом и человеком и не отличается от Бога, но есть сам Бог.

Значит, в человечестве Своем Богочеловек личен лишь потому, что Он в Божьей Ипостаси (enypostasis), причаствует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьею Ипостасью и Богом, как самим Собою. Но, так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в человеке было что-нибудь сверх присущего Ему. Следовательно, строго говоря, *нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси или Личности;* если мы говорим о человеческой личности, так только в смысле *обладаемой и причаствуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности.* И как же иначе, раз истинная личность — Божья Ипостась, а две личности не могут сразу обе быть истинными?

Так в Боге мы находим единство, высшее, чем индивидуальная личность, ибо Он — триипостасен, и притом единство, которое дóлжно назвать *личным,* ибо ипостасное бытие не вне Его усии и ей не противостоит, будучи образом существования ее, а Он сам — личный Бог. Этим устраняется, как заблуждение, признание индивидуальной личности за единственное конкретно-личное бытие, т. е. отрицается всякий номинализм, и, напротив, утверждается реальность *симфонически-личного* бытия, а тем самым — и «строение» самой индивидуальной личности, как многоединства. Но, признавая Бога единственною истинною личностью, мы должны понять человеческую и вообще тварную личность, как *причаствуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие.* Отсюда проистекает необходимость по-особому понять человека, именно — понять его как *тварный безличный субстрат,* неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу и *вполне самодвижный.* Смысл же человеческого и тварного бытия раскроется тогда, как его *«лицетворение»* или *«обожение»* (theosis).

Естественно, что наибольшего обожения и личного бытия человек достигает в своем *совершенстве.* Потому именно лик его наиболее близок к Богу, а личина наи-

более от Бога удалена. Лик человека и есть «образ Божий» в человеке. Но этим нисколько не исключается личность, которой лик предносится, как ее истинное существо, идеал и задание. Ибо лика нет без личности, совершенство же не необходимо мыслить, как отрицание несовершенства, а можно и как его преодоление и восполнение, как некоторым образом его в себе содержащее.

Таковы уроки слова, конечно — для учеников словесных и благочестивых. И поразительно, как мало осталось в языке следов от всяких материалистических выдумок и квази-научных психологий. Как живой организм, Слово вечно раскрывается и являет все новые и новые смыслы своих старых, исконных слов, но не приемлет в состав свой небытные выдумки, оставляя их в их небытности. Но Слово дает нам не отдельные, разрозненные слова, а еще и связует их в стройную и глубокую систему понятий, подлинно раскрывается в них, как живой организм. В нем неисчерпаемый источник метафизических вдохновений и систем. И то, что сказано и обобщено выше, не более или менее искусная игра словами, но — наставления Слова, его напутствие метафизику.

2

Я существую и познаю себя существующим и познающим *только* в соотнесенности моей с «инобытием», т. е. с другими существами и вещами. Таким образом *мое самопознание есть вместе с тем и познание мною «инобытия», а знание мною «инобытия» есть вместе с тем и мое самопознание.*

Себя самого я познаю как существующего. К сожалению, повторивший эту мысль в благоприятное для упрощенного понимания ее время Декарт так увлекся излишними «ergo», что не задумался над тем, кто же, собственно, «мыслит» и кто «существует». Ему представлялось самоочевидным, что «Cartesius cogitat ergo Cartesius est» [7] и что раз Картезий есть, так он наверно уже мыслит. Однако, даже допуская, что «я» равно в данном случае «мышлению» и «бытию», еще нельзя с несомненностью утверждать, что «бытие» равно

«мышлению», а «я» равно себе самому. Бытие может оказаться «больше» и «богаче» мышления, и «я» может быть «величиною переменною». Конечно, тогда, в конце концов, предстанет, как переменная величина, и само бытие (ибо оно равно и «я», и «я мыслящему»). Но что же тут удивительного в применении к бытию тварному, т. е. ex definitione изменчивому и переменному?

Признав методологическим долгом сомнение во всем, не мешáет усумниться в границах своего «я» и в их неподвижности. Разумеется, никаким сомнением не удастся опорочить то, что 1) я есмь бытие, 2) познаю себя в соотнесении с «инобытием» (чем бы оно ни было) и 3) познаю себя источником и средоточием моего познающего себя бытия. Эти три момента в их единстве и есть мое личное самосознание, мое личное бытие, моя *личность**. Из них, особенно же из третьего следует, что 4) я сознаю себя *самодвижным* (§ 1). Выражаясь точнее, познание мною себя, как самоисточного и самососредоточивающегося бытия, и есть познание мною моей самодвижности, а *само это бытие,* запредельное своей данности, и *есть моя самодвижность или «свобода»,* так что свобода не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть *само оно, как не данное, а самодвижное* (§ 1).

Однако места для сомнения еще более, чем достаточно. — Существует ли, в самом деле, граница между тем, что я считаю «моим» и произвожу от себя, и тем, что я считаю «инобытием»? Ведь я себя и «моему» противопоставляю. Если же такая граница есть, то — где и как ее проводить и является ли она постоянною? Не оказывается ли, другими словами, «инобытное» тоже «моим», хотя и в какой-то меньшей степени, чем собственно «мое»? — Не будь инобытное *и моею* мыслью и *моим* бытием, я бы никак не мог его познавать и даже предполагать его существование. Да и что, собственно говоря, я мыслю, когда рассуждаю об инобытии? А с другой стороны — не отрицается ли, в конце концов, моя свобода, т. е. само мое личное бытие, раз

* Здесь и далее будем говорить о личности так, как если бы существовала тварная личность (§ 1). Это методологически удобнее и, как увидим в конце исследования, безопасно и основательно.

я, словно узник стенами темницы, отовсюду сдавлен инобытием? И не отрицается ли моя свобода еще более от того, что даже собственно «мое» оказывается в значительной мере неустранимым, мною уже «отчужденным» и «удаленным», столь похожим на инобытие? Мы уже поставили основной вопрос: совпадает ли «я-познающее» с «я-сущим»? Есть ли «объем» этого «я» величина постоянная? Очевидно, что все выдвинутые сейчас вопросы либо являются иными выражениями этого основного, либо зависят от того, как он разрешается.

Я познаю себя существующим. Это значит, что я познаю себя бытием. Но такое познание — нечто неизмеримо большее и более реальное, чем логическая операция, включающая меня в отвлеченное родовое понятие бытия. Есть ли это понятие или нет, а если оно есть, то что оно такое, — вопрос особый и, во всяком случае, вторичный (ср. § 13). Я же не один из экземпляров, попадающих в коробку с этикеткою: «бытие», но — *само бытие.* И я не какой-то отрезок или кусочек бытия, данный мне в удел, но — само *единое* и *неделимое* бытие, ибо бытие едино и единственно. Поэтому *если я познаю себя бытием, то и бытие познает себя мною,* а познание им себя мною есть познание мною себя — им.

Если же так, то и *то, что я называю инобытием и в качестве инобытия соотношу со мною, должно быть и мною.* Не может существовать инобытия, как иного бытия (anderes Sein). «Иное бытие» — contradictio in adjecto[8], ибо: раз оно — бытие, так уже не иное, но — то же самое единое бытие. Оттого, в частности, и невозможно считать бытием одинаково и Бога и тварь или допускать бытие двух Богов. Инобытие может быть только «бытием по иному» (Anderssein), иным «образом бытия» (tropos hyparxeos; кстати, это понятие — святоотеческое определение ипостаси, ср. § 1), *иным* «внутри бытия», по отношению к другим образам бытия и, в частности, к моему, как к *моей личности.*

Следовательно, «инобытность», «инаковость» (многоликость и многоаспектность) — внутреннее, «домашнее» дело бытия. Бытие же сразу и едино и многовидно, ибо его инаковость есть оно само. Бытие сразу сознает себя (ибо таково оно есть) и единством и всяким

его образом. Поэтому всякий его образ, осуществляя бытие как самого себя, как свою личность, сознает себя *всем* бытием и познает другие образы, *соотнося* их с собою. Правда, познание личностью инобытия весьма несовершенно. Но мы и не считаем нашей личности и нашего бытия совершенством, хотя только в силу своеобразного взаимоотношения их с их собственным совершенством можем мы познавать их несовершенство.

Итак личность не отделяет себя от бытия и не противопоставляет себя ему. Она познает себя единым и единственным бытием. Но вместе с тем она является еще и особым образом бытия и познает себя как бытие раскрывающееся и сосредоточивающееся в этом особом образе. Будучи же словно двуобъемною (т. е. — и всем бытием и только одним из образов его), личность до известной степени не только разъединяется, но и воссоединяется с другими образами: познает их, отличает от себя и различает. Она не противопоставляет их бытию ни — себе как бытию, но соотносит их с собою, как особым образом бытия.

Так как личность есть самобытие и так как она, несомненно, возникает, развивается и погибает, т. е. — «изменяется по своему объему», — необходимо приписать это изменение (возникновение, раскрытие-самоосуществление и погибание) самому бытию. И многообразность бытия возможна лишь потому, что оно разъединяется, т. е. и погибает. Оно — *выше* разъединения, *первее его и превозмогает* его. Оно и едино, и разъединяется, и воссоединяется; оно всегда — и равно себе самому, и не равно, всегда — и есть и не есть. То, что мы *привыкли* называть «бытием», столь же неполно и односторонне его выражает, сколь и то, что мы называем «быванием», «становлением», «погибанием» и даже — «небытием» (§ 12).

Уже здесь мы можем *предварительно* определить личность как *самососредоточение и самораскрытие бытия в особом его образе, из коего и с коим бытие соотносит иные свои образы.*

I

Индивидуальная личность

3

К обоснованию и раскрытию данного предварительного определения личности мы еще вернемся. Теперь же методологически себя ограничим и рассмотрим прежде всего индивидуальную *личность «в ней самой»*, т. е. так, как если бы она являлась *единственною* реальностью и находилась вне всякой связи с инобытием. Такое самоограничение, конечно, условно и небезопасно. Но оно удобно, вполне соответствует традиционному «индивидуалистическому» подходу к проблеме и до некоторой степени обосновано существом дела. Пускай, мы еще не знаем, можно ли проводить точную границу между «инобытным» и «моим», где проводить эту границу и правильно ли проводит ее сама личность. Она все же ее проводит; и с большою осторожностью, но и с некоторым риском мы можем временно сосредоточиться на заведомо «моем».

Как само бытие, личность должна обладать *«строением»* бытия и раскрывать это «строение» в «себе самой», в «своем», в том, что она противополагает инобытию, как «себя» и «свое». Разумеется, мысленно отвлекая «строение» бытия от самого бытия и (личности), мы их не разделяем. Право же наше пользоваться этою абстракциею будет обосновано далее: в связи с учением о качествованиях и отвлеченно-символическом знании (§ 12, 15, 17).

Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое источное и познающее средоточие, которое мы называем *«я»*, и на *«мое»* или *«свое»*, как на раскрытое,

порожденное или изведенное этим «я» и им *«познаваемое»*. Факт общеизвестный, наиболее ярко и явственно обнаруживающийся в акте нашего *теоретического самопознания* или — вернее — как *результат* этого акта. Теоретическим же мы называем самопознание, обусловленное специфическою установкою личности на себя, как на познаваемое. Теоретическое самопознание предполагает предварительное саморазъединение личности и ее стремление воссоединиться, осуществляющееся и — более или менее — осуществившееся.

Теоретическое самопознание, «в самом начале» которого легко еще уловить непосредственно переживаемое единство личности, вскрывает разъединение ее на *сознающее* «я» и на *«сознаваемое* им». При этом обнаруживается некоторое *«отчуждение»* или *«удаление»* сознаваемого от «я» и несомненное *преобладание разъединенности над единством* в самой личности. Вникая в создающуюся на наших глазах разъединенность и *зная,* что личность едина, разъединяется *потому,* что *едина,* и *должна* быть единою, мы сознаем отчуждение «сознаваемого» от «я» как разрушение или умирание личности. Отчуждаемое и удаляемое осознается нами, как, если и не мертвая, то полуживая данность, как необходимость (§ 1) и мертвенность личности. «Кто избавит меня от тела смерти?» [9]

Усмотреть все это не трудно: и мы ничего не выдумываем, а только описываем. Но не надо мешать наблюдению, искажая его разными предвзятыми предположениями. Не надо, например, думать: «я хотел опознать единство личности, а на поверку оказалось, что никакого единства нет, а есть только множество». Прежде всего, до разъединения единство было. А затем — лежит же какая-то реальность за стремлением к единству, как цели познавательного акта, и за сознанием личностью долга воссоединения и ее отрицательным отношением к своей разъединенности. Необходимо помнить, что опознаем мы не просто факт разъединенности, но — факт разъединенности как *результат* еще продолжающегося процесса *разъединения*. А разве возможен такой процесс иначе, как разъединение чего-то единого? Что такое это начальное единство и каково оно, — еще надо узнать; попросту же отожествлять его с получаемою в *результате* его разъединения множественностью, по крайней мере, легкомысленно.

Непредвзято опознавая сейчас описанное, мы сознаем его как наше *падение* и вместе нашу *обреченность* на несовершенство. Только «падение» наше не в том, что мы стали многообразнее, богаче, а в том, что, раскрываясь во множество, мы не сохранили своего единства или не «усилили» его соответственно нашей множественности. Разъединившись, мы бессильны воссоединиться и вполне «поять», понять и познать себя. Единство наше оказалось слабее нашего множества; мы сами — *«преимущественно разъединенными»*. Несчастье наше не в разъединении, как таковом, а в разъединении нашей целости, в распаде, разврате и *дурном умирании*. Мы бы хотели восстановить или наново утвердить единство нашей личности и должны и можем (иначе бы не сознавали такого долга и желания!) это сделать, однако — так, чтобы сохранить раскрывшееся наше многообразие и лишь восполнить обнаружившийся недостаток единства.

Однако разъединенность представляется нам *неодолимою*. — Признавая себя бессильными воссоединиться, победить наше дурное умирание и воскресить умирающее, мы уже малодушно готовы совсем отказаться от умирающего и начинаем искать свое «единство», свою «подлинно единую» личность только в «сознающем *я*». Это — явная резиньяция и самокалечение, к тому же совершенно бесполезные. Ибо достаточно нам сосредоточиться в нашем сознающем «*я*», чтобы оно сейчас же снова раздвоилось на новое «*я*» и новое «познаваемое». Так наши поиски «единого *я*» оказываются процессом вечного убегания его от нас, *дурною бесконечностью*, в которой мы уже не видим и не ценим нашего самораскрытия. Но прежде, чем признать бесплодность *всяких* поисков и строить скороспелые гипотезы, надо же задать себе самый простой и естественный вопрос: *так* ли мы ищем, и *то* ли мы ищем, что нам нужно. Ведь мы хотим познать единство без разъединения, единство *безразличное*, не определимое, не познаваемое; ищем же его как самих себя (т.е. — как *личное*), хотя, делая его объектом искания, уже его себе противопоставили и первичною нашею познавательною установкою определили себя — как двоицу, а его — как не себя. Так нам *своего* единства никогда не найти, ибо вполне естественно, что двоица двоицею и остается. Единства не будет, пока мы свою цель воссое-

динить разъятое будем насильственно отожествлять с *результатом* разъединения, как с разъединенностью. Но более того: безразличного и вместе конкретного единства и нет. Его нет вовсе не потому и не в том смысле, что здесь граница нашего знания, которое ведь есть качествование бытия и само наше бытие; но — потому, что бытие отнюдь не безразличное и безличное единство, не единство без саморазъединения, или самораспределения. Всякий раз, как мы обращаемся к нашей личности и в нашу личность, она добросовестно и правдиво являет нам и свою природу, как многоединство, и свое несовершенство; а мы все не хотим ей поверить и без толку гоняемся за безразличным единством, которого вообще нет. Оттого-то мы и попадаем во власть ошибочных представлений о духе, ложного спиритуализма и аскетического изуверства. Оттого и *знание* наше, определяемое установкою даже не на разъединение, а на результат его, как на уже данную разъединенность, превращается в *призрачную, не бытийственную сферу*.

Почему же все-таки мы ищем безразличное, небытное единство? почему ошибаемся? — Да потому, что наша личность — *несовершенное* многоединство, т. е. такое, в котором разъединенность-множество «сильнее» единства; потому, что личность наша умирает и бессильна целиком себя воскресить (воссоединить); потому, наконец, что мы наверно *знаем*: *есть совершенное* многоединство, которое, разъединяясь, всецело превозмогает свою разъединенность и, умирая, воскресает, *есть* наша *совершенная* личность, из коей мы только и познаем наше несовершенство.

В стремлении опознать наше «единство» мы взыскуем наше совершенство, в котором находится не только наше «начальное» единство, бывшее до разъединения, но и *новое* единство, преодолевающее разъединенность. Опознавая наше «единство», мы пытаемся его восстановить, воссоединиться, быть — как до разъединения, но и богаче, чем до разъединения. Однако взыскуем мы наше совершенство несовершенно. Во-первых, бытийственность воссоединения умалена: тем, что воссоединение только познавательно, т. е. совершается не во всех качествованиях бытия, а лишь в одном, познавательном его качествовании, которое притом всем прочим, как самому бытию, противополагает-

ся и приобретает призрачный, небытийственный характер. Во-вторых, только-познавательное воссоединение неизбежно является непреодолимою в нем разъединенностью личного бытия, т. е. двойством личности. В-третьих, и самоограничение только познавательным качествованием и признание заключающейся в этом непреодолимой разъединенности уже содержат в себе наш отказ от предносящейся нам задачи, т. е. от совершенного нашего многоединства. Естественно, что такой отказ находит себе конкретное выражение в том, что мы, в-четвертых, стремимся уже не к совершенному единству, которое есть многоединство, а к единству неполному, относительному. Мы отрекаемся от того, что в нас умирает, и надеемся ценою подобного самообеднения найти в себе хоть маленькую точку, которая бы не умирала. Мы ищем тихого уголка, куда бы могла забиться наша личность, где бы она не преодолевала своего несовершенства и не погибала; — ищем, не понимая, что тогда бы она и не раскрывала себя и не жила. Вместо борьбы с несовершенством мы пытаемся от него (от себя самих!) убежать и... пребываем в нем, обрекая себя на дурную бесконечность умирания. Мы сами себя ограничиваем; и одним из проявлений этого самоограничения и надо считать втискивание проблемы самопознания в тесные рамки самопознания теоретического, к тому же рассматриваемого в его стабилизованных результатах.

4

Между тем в *актах* своих, в *активности* своей личность более едина и осознает себя более единою, чем в стабильных результатах теоретического самопознания. Задним числом я без труда опознаю себя в моем прошлом акте, и во многих отношениях это «косвенное» самонаблюдение ценнее прямого. Я вижу, что «тогда» личность моя осуществляла себя, как некое гармоническое или симфоническое единство множества. Она не «была», разумеется, совершенным многоединством — своим *«всеединством»*, но она «была» ближе к нему, объединеннее, чем в результатах теоретического самопознания. Например, излагая моим со-

беседникам новую теорию, я так был слит с нею, как с «объективным» самораскрытием мысли, что сознавал себя ею, а ее собою, или: — *почти* сознавал. Вместе с тем я «осязал» мысли моих собеседников, предвосхищая и преодолевая рождавшиеся в них сомнения как мои собственные. Я испытывал удовлетворение от нашего слияния в одном «объективном» потоке мысли, но и различал их, себя и его. Я «увлекался» моею инициативою, которую в то же самое время сознавал и как объективную активность самой мысли, властно нас всех ведшей. Я не боялся погружаться в тончайшие извивы и узоры мысли, т. е. не боялся моего разъединения в ней, ибо — сохранял или восстановлял свое единство и, во всяком случае, всегда чувствовал себя способным его восстановить. Несомненно, я *сознавал* себя, хотя и не замыкался в познавательном качествовании и не искал отвлеченно-единого «я».

Это *«активное самопознание», акт* самопознания, а не результаты его, не обусловлено специфическою установкою, свойственною теоретическому самопознанию (§ 3). И если я устраню присущие теоретической установке ошибки (направленность на стабильный результат, предвзятая идея безразличного единства), я должен буду признать, что она в известном отношении превосходит активное самопознание, что последнее беднее именно в качестве самопознания. Зато активное самопознание богаче теоретического в отношении конкретного единства. Ведь даже теперь, «вспоминая» себя-прошлого, я до некоторой степени «слит», един с собою-прошлым. Я не «замечаю», не сознаю, что я разъединен с ним, что я уже и не тот. И только отожествив себя-настоящего с моим «я», как со мною самим, и отожествив себя-прошлого — с *«моим» этого «я»*, с «сознаваемым» *этим «я»* как его «свое», — я разъединяю мою личность и осознаю «отчужденность», «удаленность», «мертвенность» прошлого ее аспекта. Но здесь очевидно неосмотрительное смешение «я», как единства *всей* моей личности, с «я», как одним из аспектов ее, и — это засвидетельствовано, в частности, появлением понятия «я» (§ 3) — результат нового акта теоретического самопознания, акта, который отличен от теоретического самопознания, рассмотренного выше. В самом деле, этот новый акт теоретического самопознания относит к «моему», к — теперь-«сознаваемо-

му» моим «я», не только «познаваемого» этим «я», если же и разделяет, то не непосредственно, а главным образом потому, что проецирует в прошлое и примышляет к нему выводы, полученные из размышления над результатами «прямого» теоретического самопознания. В то же самое время «новый» акт теоретического самопознания («косвенное» теоретическое самопознание) не отделяет «я прошлого» от «я настоящего» в той же степени, в какой прямое теоретическое самопознание отделяет «я» от «познаваемого» им.

Всем этим не отрицается ценность косвенного теоретического самопознания, но — только неправильное понимание его. При правильном же его понимании становится очевиднее распад или дурное умирание самой личности, но так же — и то, что личность единее, чем кажется с первого взгляда. Будучи временною, т. е. обладая, как самою собою, временным качествованием, она возвышается над всяким мигом «своего времени», объемлет и содержит в себе все «свое время», хотя и несовершенно. А благодаря этому делается несравнимо более понятным и само несовершенство личности. — Задача преодоления его не может быть сведена не только к исканию без-раз-личного и потому безличного единства, но и к преодолению несовершенства в каком-нибудь одном из моментов личности. Мы должны и хотим (хотим — если не малодушны) воскресить *все,* что в нас умирает, *самое* и *всю* умирающую личность. Мы должны не только насытить единством то, что *сейчас* распадается, но и воссоединить прошлое с настоящим, «вернуть» прошлому, ни мало не умаляя временного качествования личности (ибо и оно — сама личность), актуальность настоящего и победить не временность, а ее несовершенство. Иными словами — совершенная личность не вневременна, а сверхвременна или — чтобы и в определении ее не подать повода к отрицанию ее временного качествования, т. е. чтобы под предлогом ее превознесения ее не умалить — *всевременна* (§ 1). Как же иначе, если она в себе *всеедина* (§ 3)?

И теоретическое и активное самопознание равно, хотя и по-разному несовершенны. Они дополняют друг друга, но в одном целостном акте не соединимы. И тщетно мы пытаемся их соединить: мы всегда наталкиваемся на непреодолимость нашего несовершенства.

Примечательно, впрочем, что сама эта непреодолимость при ближайшем рассмотрении обнаруживается не как внешняя, но как — наша *собственная, «внутренняя»* и *вольная.* Усиливаясь достичь полноты самопознания, объединить оба вида его и объединить или «собрать» себя самих, т. е. совершенно утвердить себя и утвердить свое совершенство, мы всякий раз кончаем наше усилие *вполне добровольным* отказом от него. «Довольно! не хочу большего напряжения! Не стоит! — Ну, не опознаю себя, останусь несовершенным. Не все ли равно?» — Такими словами можно примерно передать наше состояние. Только *после* этой свободной *санкции* нашего бессилия, только *после* этого свободного «новоутверждения» нашего несовершенства, «ниспадем» мы либо в «разъединенность» либо в «бессознательность».

Тем не менее приближение к совершенству (не само совершенство, конечно) в активном самопознании больше. — Это вполне естественно, ибо в нем больше единства, а единство онтически первее разъединения, являясь и его началом и его концом. Теоретическое самопознание (и прямое и косвенное) определено установкою на разъединение, на небытие, в котором предел разъединения и чрез которое разъединяющееся только и может вернуться к единству, на смерть и бессмыслицу (откуда и обычные ошибки теоретического самопознания). Напротив, активное самопознание направлено на единство и не случайно связано с преодолением инобытности, не столько с самопознанием, сколько со знанием. Личность наиболее активна, когда она соотносит себя с инобытием, воздействуя на него и испытывая его воздействия. Утверждая бытие как разъединенное на ее образ и иные образы и тем уже (правда — лишь начально, неполно, ср. § 3) его воссоединяя, личность утверждает активное средоточие бытия в себе и свое единство. Наоборот, при теоретической установке она направляется в себя и уединяется в себе от инобытия, разъединяет себя и «отодвигает» от себя, как от «я», все «познаваемое» этим «я», создавая некую промежуточную между «я» и «инобытием» сферу. Теоретическое самопознание связано с *«самоутверждением»* личности в себе, активное — с выходом ее за границы «своего», с *«самоотдачею».* Но «самоутверждение» личности оказывается невозможным, ибо

ведет к ее внутреннему распаду, т. е. к *роковой отдаче* себя небытию; а «самоотдача» приводит к *истинному утверждению* личности.

Мы не отрицаем значения «хода к небытию». Напротив, мы склонны выдвинуть величайшую его ценность. Только он должен быть не непроизвольным и нежеланным следствием самоутверждения, а сознательно и добровольно избираемым путем к единству множества. Единство же это, во-первых, — собранность и единство самой личности, во-вторых — единство ее с инобытием, в-третьих — единство с Богом. Таким образом, «ход к небытию» на самом деле должен быть *«ходом чрез небытие»* к Богу, инобытию и своему воскресению, т. е. самоотдачею. Поэтому самопознание должно быть и знанием, т. е. познанием инобытия и Бога. И в действительной неразрывности самопознания со знанием (§ 2) залог того, что при всем нашем несовершенстве мы знаем правильный путь и по нему, хотя и плохо и несовершенно, движемся.

Единство с Богом раскрывается в религиозном акте, когда личность *самоотверженно* (чрез небытие свое) к Богу устремляется, как к единственному и единому источнику всего бытия и всякого образа бытия, как к Творцу всего. Даже в несовершенстве путем религиозного акта достижима высокая степень единства личности. Не даром мистики во внутреннем объединении (haplosis, henosis [10]) человека видят предусловие его соединения с Богом или обожения (theosis), предусловие, которое, однако, является следствием обращения к Богу или религиозной установки. Но мистики же в предельном на земле соединении с Богом осознают единство свое со всем бесконечно многообразным потоком бытия. В полном соединении с Богом человек отожествляется с самим творческим началом всеединства.

5

Итак, «в самой себе» (§ 3) личность является несовершенным единством множества или — *своим несовершенным всеединством.*

Множественность *личности* с неотвратимою убедительностью дана в самопознании, особенно теоретичес-

ком. Личность предстает как вечное саморазъединение ее единства или как ее неустанное *самораспределение*. При этом взаимопротивопоставленность сознающего «я» и «сознаваемого» им обнаруживается как преодолеваемая, но не преодолимая до конца и всегда подлежащая преодолению разъединенность. Непреодолимость разъединенности до конца и есть выражение ограниченности или несовершенства личности, ее *«предельности»*. Однако было бы неправильно представлять себе какой-то неподвижный предел или отрицать относительное преодоление разъединенности, относительное воссоединение личности. До некоторой степени «я» может воссоединяться и воссоединяется с тем, что оно себе, как «свое», противопоставило, от себя отчудило и удалило. Конечно, воссоединяемое этим «я» с собою, да и само «воссоединяющее я» являются уже и новыми, но — «уже и», т. е. все-таки не всецело другими, а немного и прежними. Однако, при (относительном) воссоединении «я» с отчужденным им, образующееся новое единство сейчас же раскрывает природу личности: оно становится источником бесконечного многообразия. Воссоединенная с «я» мысль развертывается в целую систему, как сама осуществляющая себя личность; воссоединенное с «я» чувство разрастается в целый мир бесконечно разнообразных чувств.

Разъединенность, «распределенность» или множественность личности прежде всего опознается в противопоставленности «я» более или менее отчуждаемым им его моментам. Само «я» при этом или остается неопределенным и нераскрытым, «первичным», или является активно раскрывающимся новым многоединством, или предстает как относительное воссоединение «я» с прежде им отчужденным. На основе этой разъединенности и *производно от нее* возникает взаиморазъединение отдельных моментов и аспектов личности, *как бы* превращая ее («я») в бездейственного зрителя того, что в ней происходит. Таковы, например, взаимопротивопоставленность борющихся друг с другом мотивов-влечений, противоречивых мыслей, борьба «лучшего я» с «худшим», «раздвоение» личности. Не следует, впрочем, вслед за «бездушною», т. е. беспаспортною психологиею, преувеличивать взаиморазъединенность моментов и забывать о ее «производности» или «вторичности». Иногда нам, правда, кажется, буд-

то в личности взаимопротивостоят совершенно разъединенные и самостоятельные моменты или аспекты, а «я» со стороны спокойно наблюдает *их* борьбу или вовсе отсутствует. Но в этих случаях мы либо плохо наблюдаем, либо еще хуже истолковываем наблюдаемое, пытаясь втиснуть жизнь личности в грубые, мертвые естественно-научные схемы. С принципиальной же точки зрения моменты личности могут соотноситься только в чем-то, т. е. в самой личности, и только в качестве ее могут быть активными. Чтобы стать моментами одной личности, они прежде этого должны быть единством в ней и в качестве ее. Их разъединенность не может превышать разъединенности между «я» и «сознаваемым».

Присмотревшись к жизни личности повнимательнее, мы замечаем, что всякий ее момент проистекает из самого ее средоточия, из «я». Он отчуждается и удаляется от «я», но далеко не всецело, так что в некоторой мере может с «я» воссоединиться. В своем отчуждении-удалении он пассивен, как момент, и активен, как сама личность. Даже в процессе так называемой «борьбы» моментов (мотивов, влечений) на самом деле не они борются, но «я» (впрочем, не пребывая неизменным) словно попеременно «переливается» из одного в другой. То оно «вливается» в первый и, преодолевая свою от него отчужденность, воскресает в качестве его, все более и более отчуждая и предавая небытию второй; то оно снова оставляет его во власть небытия и так же отожествляется со вторым. И всякий раз воссоединяемый с «я» момент уже и новый, так что: само «я» все время изменяется, развивается чрез свое же небытие. Перед нами не борьба двух моментов, представляющаяся тому, кто пытается смотреть извне, даже не задавая себе вопроса, где борьба происходит и что она такое, и кто, во власти «естественно-научных» навыков, пользуется всепространственностью и всевременностью личности лишь для того, чтобы воображать ее в виде наполненного телами-моментами («элементами») пространства. Перед нами — *борьба личности с самой собою,* ее *самопреодоление* и потому *свобода* (§ 1—2), — ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства (§ 3—4).

Правда, новое единство личности, несомненно являясь ее самообогащением, есть и некоторое ее само-

обеднение. — Личность отбрасывает, решительно отчуждает, «забывает» один из моментов. Но такое дурное умирание ее свидетельствует лишь о ее несовершенстве, тем более, что осознаваемым ею заданием ее представляется полный синтез разъединенного, в котором бы несовместимое сохранялось и совмещалось. Только невозможность этого синтеза и невыносимость непреодолимой разъединенности заставляют личность решиться на частичную смерть (§ 4—3). И она «отбрасывает» в прошлое «часть» себя самой, как спасающаяся от поимки врагом ящерица отбрасывает свой хвост. Впрочем, это не окончательная, не полная смерть. — Отбрасываемое в прошлое и забываемое способно частично ожить. Оно даже придушенно живет, а в нем живет сама, по существу не участняемая личность, обескровленною тенью скользя в шеоле своего прошлого. Так личность, хотя и очень несовершенно, в малой степени, но все же сохраняет свои взаимоисключающиеся моменты и объединяет их, как самое себя, благодаря своему *временному качествованию.*

Разъединение нашей личности несовершенно. Оно не достигает своего конца — полного небытия личности, и само не перестает быть. Саморазъединяющаяся личность никогда не разъединяется и не разъединена вполне: она всегда и едина, хотя едина тоже несовершенно, не вполне. Именно в силу неполноты своего единства личность всегда предстает в качестве одного из своих аспектов, более или менее отъединенного от других; как в силу неполноты своей разъединенности она никогда не совпадает только с одним своим аспектом или моментом. И в целом своем, содержащем все ее развитие, и в любом периоде этого развития, и в каждой относительной объединенности своей, хотя бы измеряемой несколькими мгновениями, личность — несовершенное единство несовершенного множества. Однако всякая объединенность личности есть сама она, а потому — потенциально и *«стяженно»* или даже в некоторой степени раскрытия — содержит в себе все целое личности. Таким образом в личности возможна не только «борьба» между ее моментами, но и «борьба» между ее аспектами, доводящая до болезненного «раздвоения» личности (§ 1). По существу своему эта борьба «аспектов» тоже не что иное, как саморазъединение личности. И, подобно «борьбе моментов», «борьба ас-

пектов» (каждый из которых также не нечто неизменное, но — несовершенное и словно разорванное во времени единство многих своих обнаружений) связана с отношением личности к инобытию. Именно связью аспектов и моментов с инобытием объясняется иллюзия их самодвижности. Любопытную психофизиологическую транскрипцию этого дает теория раздвоения личности, развитая Жане[11].

6

Таким образом личность предстает нам как *самоединство, саморазъединение* и *самовоссоединение*. Она — «сначала» единство, «затем» разъединение и разъединенность или множественность и «наконец» воссоединение и воссоединенность. Этот *онтический порядок* личности вполне понятен и необходим. В самом деле, личность не может разъединяться и быть множественною, если она «первоначально» не является единством. Даже если разъединяется множество, оно разъединяется в качестве *единства* множества и лишь постольку, поскольку оно единство. В процессе же разъединения личности мы обязательно — двигаясь назад — придем к *ее первоединству*. И нельзя сказать, что это первоединство — множество; ибо, хотя личность и многоединство, онтическое первенство единства сомнению подлежать не может. Вопрос: «откуда *это* единство?» показывает, что данное единство оказывается не единственным, а — частью множества и, следовательно, не единым, не настоящим единством. Напротив, вопрос: «откуда множество?» вполне уместен. Оно — из единства, так как является *его* разъединенностью, еще сохраняющею его, ибо существует в качестве *единства* множества, и — словно остановившимся разъединением. Другой вопрос — что нельзя помыслить и определить единство вне его множества и вне отношения множества к нему, — что *само по себе* оно не может быть названо даже единством. Но оттого личность и не просто единство, а единство и разъединение-разъединенность.

Равным образом воссоединение *после* разъединения и разъединенности. Оно не разъединенность, как

единство множества, так как тогда бы не было воссоединением. Оно — возвращение к единству, однако — обогащенное разъединением, которого в том единстве не было. Воссоединенность, как и разъединенность, — единство множества, но с обратным направлением: не к множеству, а к единству. Единство множества, взятое *статически*, — и разъединенность и воссоединенность одинаково; взятое *динамически* оно в качестве разъединенности не то же самое, что в качестве воссоединенности. Именно потому мы противопоставляем единству не разъединенность и воссоединенность, а — разъединение и воссоединение. Объединяя их в понятии *«-единения»*, мы приходим к противопоставлению *покоя и движения* в одной и той же личности и в *качестве одной и той же личности*.

Итак, воссоединение *после* разъединения. Но, если разъединение после единства и *из* единства, воссоединение *не* из разъединения и *не* из разъединенности. Ведь разъединение не может произвести то, что оно отрицает. Возвращение личности к ее единству, восстановление ею своего единства может происходить только из единства, хотя и *после* его разъединения и *чрез* его разъединенность.

Этот онтический порядок есть первое, что мы усматриваем в личности, устанавливая ее как единство, разъединение и воссоединение. Но он *не может быть порядком раскрытия личности во времени*. — Прежде всего: время, как вместилище личности, не имеет к ней никакого отношения и ничего не объясняет. Чтобы обладать каким-нибудь значением для личности, время должно быть *ее* качествованием и *ею самою*. Но и в этом случае установленный нами порядок не может быть производным от временности и порядком не в качестве личности, а — в личности, хотя бы и как в личной временности. Ведь тогда бы он не был порядком, т. е. единством, а личность не была одною и тою же личностью. Он выражается и осуществляется во временности, однако не исчерпывающим образом. Он *полагает начало временному порядку, но сам из временности не выводим*.

Поэтому в личности и в качестве самой личности ее «сначала», «затем» и «наконец» должны быть и *«сразу»*. Но это опять-таки не позволяет поместить личность в какое-то пространство или выводить онти-

ческий порядок из другого качествования личности — из ее пространственности. Напротив, *пространственность личности выводима из «сразу» ее онтического порядка.*

Равным образом раскрытие личности, как самоединства, саморазъединения и самовоссоединения, не является ее *счислимостью* и *счислением.* Ибо мы еще выше любого из качествований личности в отдельности: — мы еще в том, что следует рассматривать, как ее начало и существо, и что должно назвать ее *триединством.* Конечно, это триединство раскрывается, осуществляется и в «счислимости», и во «временности», и в «пространственности», как самой личности и только личности. Мы не дедуцируем ни первой, ни второй, ни третьей. Но все они *отдельные* качествования разъединенной личности, мы же, называя ее триединством, говорим обо всех.

Правда, определяя, т. е. — распределяя или разъединяя личность, нельзя обойтись без слов и понятий временно-пространственного значения. Благодаря этому создается впечатление, будто все усилия подняться над временем, пространством и числом тщетны и будто пытающаяся опознать себя личность смиренно должна остановиться перед некоторыми последними категориями. Но, помимо невыносимости подобного рабства для всякого свободного существа, такая резиньяция ничего не объяснит, ничему не поможет и не остановит вопрошающей. Продолжая же вопрошать, личность в той либо иной форме придет к поставленным нами проблемам.

Да, мы не в силах подняться над временем и пространством и даже над их ограниченностью; да, у нас нет нужных слов и понятий. В этом наше несовершенство, и мы сознаем это как наше несовершенство. Но, сознавая свое несовершенство, я уже знаю в некоторой степени, что *есть* мое совершенство, и *тем самым* несовершенство мое превозмогаю, хотя и несовершенно, неполно, только начинательно. Этого начинательного и ограниченного, ибо — *только познавательного,* преодоления достаточно для того, чтобы я знал не только о существовании моего совершенства, но и о направлении к нему и — правда, еще менее — о содержании его.

Если бы я был совершенным, я бы, исходя из моего совершенства, объяснил и до конца преодолел мое не-

совершенство. К несчастью для меня и к удовольствию для моих малочисленных читателей, я так же несовершенен, как они, и поэтому вынужден говорить несовершенным, т. е. общедоступным языком. Но, не будучи способным сразу и всецело исходить из моего совершенства, я вполне могу, пользуясь моим знанием о нем и как бы в него упираясь, в свете его понять мое несовершенство, условность и ограниченность, однако: и происхождение и существенное значение применяемых мною слов и понятий. Эти слова и понятия приобретают таким образом для меня смысл *символических* и инструментальных, и я освобождаюсь от их тирании, как от тирании моего собственного несовершенства.

При такой установке понятно, что, являясь самою личностью, ее единство, разъединение и воссоединение могут для нее — поскольку она несовершенна — быть и ее внутреннею *«внешнею» необходимостью*. И то же самое приходится сказать и о любом ее качествовании. Это не значит, что потом, сняв с себя наше методологическое самоограничение, мы не найдем и внешней инобытно необходимости. Но это значит, что мы сначала должны выжать из индивидуальной личности все в ней содержащееся. Мы обязаны так поступить тем более, что рассматриваем индивидуальную личность, как если бы она являлась единственным бытием, и что само бытие понимаем как личное. В ней мы изучаем само бытие как личность. А при этой установке всякая ссылка на действительно или «внешне» внешнее в корне порочна.

7

Полная разъединенность или абсолютная множественность — конец и предел разъединения, небытие того, что разъединялось и разъединилось. Раз личность всецело себя разъединила и разъединена, — *ее нет*. Но раз она не только разъединение, а еще и единство, она — *чрез* небытие своего разъединения и в *небытии* его — есть *только* единство. Вывод этот тем неизбежнее, что единство *ex definitione* не может разъединяться, не переставая быть единством. Если единство разъединяется, оно уже не единство. Следовательно, лич-

ность как единство не то же самое, что личность как разъединение, *реально* не то же самое, хотя и — та же самая личность. И все же разъединяющуюся личность нельзя назвать иначе, как «разъединяющимся» или «размножающимся» *единством*, несмотря на заключающееся в этом определении «*contradictio in adjecto*». Разъединяющаяся личность все еще единство, хотя и не первичное, неизменное единство, не единство в собственном и точном смысле, не «первоединство». Даже абсолютная разъединенность личности есть еще единство, поскольку такая разъединенность мыслима и есть. Абсолютная или, может быть, «почти-абсолютная» разъединенность — единство множества на пороге полного своего исчезновения.

Конечно, очень трудно себе представить, как разъединение может кончиться и разъединяющаяся личность раствориться в небытии; впрочем, — ничуть не труднее, чем представить себе собственную смерть. Вместо того чтобы с мнимым глубокомыслием повторять надоевший труизм, будто мы не можем постичь бесконечного в силу нашей конечности, лучше уяснить себе, что мы не можем постичь конечности и представить себе наш конец в силу нашей бесконечности. Разумеется, наша бесконечность хуже всякой конечности, ибо — бесконечность несовершенства и несовершенная бесконечность, «дурная».

Осмысляя разъединение как погибание разъединяющегося, мы обычно находимся во власти грубо-материалистических представлений. И представляем мы себе не столько разъ-единение, сколько отъ-единение, «откалывание» от целого его частей, которые продолжают существовать и даже остаются для нас *его* частями, хотя мы и стараемся о них забыть. Так возникает надежда, что удастся уничтожить целое путем последовательного «откалывания» от него частей. Но эта надежда не оправдывается: целое оказывается столь же неуничтожимым до конца, сколь и отъемлемые от него части. Воображая его полное уничтожение в результате бесконечного его деления, мы совершаем типичнейшую «metabasis eis allo genos» [12]. — Чтобы утверждать гибель целого в результате бесконечного отделения от него частей, надо утверждать и погибание каждой из них, т. е. утверждать переход разъединяющегося единства от бытия к небытию не только в конце разъедине-

ния, но и во всякий момент разъединения. В этом же случае мы уже возвращаемся к пониманию гибели как самого разъединения.

Разъединение и есть — и в целом своем и в каждом своем моменте — погибание и совершенное исчезновение единства; разъединенность — полное небытие единства. Разъединенность — двойство, которое является отрицанием единства, но которое *есть* не как двойство, а как новое единство. Это новое единство не первое, бывшее до двойства, и отлично от первого, хотя оно порождено первым и его, как *единство* двойства (множества), в себе выражает и осуществляет. Оно так же *погибает* в своем разъединении, *давая начало* новому, третьему единству, которое в свою очередь *погибает, порождая* четвертое и т. д. Подобным же образом погибает всякое единство множества; и не может быть не погибающего единства множества, ибо все они возникают и погибают в первом разъединяющемся единстве и как само оно. Отсюда ясно, что разъединяющееся единство, порождаемое, как мы знаем, неизменным первоединством, вполне погибает. Но *для нас* этого полного погибания нет, и мы его — за его отсутствием — помыслить не можем, ибо наша личность — *только* погибающее, *еще* не погибшее единство. Мы разъединяемся, но не до конца; и наша разъединенность не полная разъединенность, не небытие.

Итак полная разъединенность есть небытие личности как саморазъединяющегося единства и — чрез это небытие — бытие личности только в качестве первоединства. Но раз личность еще и воссоединение, должно быть в ней место и для *воссоединенности*.

Полная воссоединенность личности относится к ее разъединенности, ибо первоединство может быть началом воссоединения (§ 6), но само в нем не нуждается. Так как первоединство, разъединение и воссоединение — одна и та же самая личность, воссоединение и воссоединенность делают возможным то, что она пребывает неизменно единою, первоединою, несмотря на свое изменение, и что она всегда есть, несмотря на свое небытие. Пользуясь грубо-примитивными образами, можно сказать, что в ней разъединение «погашается» воссоединением, разъединенность «восполнена» воссоединенностью, умирание — воскресением и небытие — новобытием.

Этого, однако, еще мало. Воссоединенность означает, что разъединенность, как таковая, не только небытие, не только не есть, а еще и есть. Без воссоединения и воссоединенности невозможна реальность разъединения и разъединенности, как без них невозможны сами воссоединение и воссоединенность. Не будь воссоединение реально иным, чем разъединение, они бы друг друга в самом начале «нейтрализировали» и личность была бы только первоединством. Но она не могла бы быть первоединством при отсутствии второго и третьего единства. Без них она была бы неопределимою, неопределенною, не существующею.

Таким образом воссоединенность, будучи иным, чем единство и разъединенность, есть бытие *разъединенности, бытие умирания и бытие небытия.* Подобное «бытие небытия» мыслимо лишь как *самовоскресение* из небытия того, что погибло, как восстание погибшего единства и соединение его с первоединством. Тогда личность оказывается одним и тем же единством и в качестве единства погибшего и воскресшего, и тем не менее второе единство отлично от первого. Мало того: личность оказывается еще и третьим единством, ибо воссоединение не разъединение и, действуя в разъединении в качестве его самого, необходимо существует и утверждено вне его.

Воссоединенность — восстановленность разъединенного, совпадающая с его самовосстановленностью, но от нее и отличная. Именно в качестве воссоединенности она должна быть и соединением своим с разъединенностью, и по тому же самому основанию — еще и соединением разъединенности и себя с первоединством. А это делает понятным, почему полная воссоединенность совпадает еще и с единством. Совпадает же она с ним, впрочем, от него и отличаясь: не чрез свое небытие, как разъединенность, а отличается от него и от разъединенности лишь чрез разъединенность.

Уже из сказанного ясно, что о разъединенности и воссоединенности следует говорить не только в применении к их полноте или концу (впрочем «конец» их, как мы видели, надо понимать особо), но и применительно ко всякому моменту и мигу их становления.

Единство не может и разъединяться и воссоединяться, если оно не — *«сначала»* разъединяется и *«потом»* воссоединяется. Оно воссоединяется *«чрез»* разъедине-

ние. Но, *если разъединение первее воссоединения* (§ 6), это значит, что разъединение в той или иной степени осуществилось и словно «остановилось», т. е. перестало быть разъединением, а стало разъединенностью или стабильным единством множества. — Личность разъединяется до известного предела и затем останавливается, как некоторое единство множества, прерывая или *разъединяя* само свое разъединение. Тогда и только тогда она исполняется новою силою и в качестве этой новой силы начинает воссоединять разъединенное. Воссоединив же множество свое, личность, конечно, уже не воссоединение, а воссоединенность.

Если мы созерцаем последний предел разъединения, последнюю его «остановку», мы приходим к небытию личности, как разъединяющегося единства. Тогда личность — чрез свое небытие — только единство, не знающее никакого разъединения и никакой разъединенности, или первоединство; однако тогда она еще и то единство, которое разъединилось и разъединяется, — если есть воссоединение. Но мы вполне можем созерцать и созерцаем не только последний предел, а и всякий другой. Таких пределов бесконечно много, в чем еще раз обнаруживается природа разъединяющегося единства. И следовательно, разъединение, определимое как *непрерывный процесс*, определимо еще и как *сумма бесконечного числа разъединенностей* или единств множества. Оно даже должно быть и так определено, ибо иначе разъединение не погибание, а разъединенность не небытие. Раз в каком-то смысле разъединение действительно единство, а само существо разъединения — переход единства в небытие, это небытие не может находиться только в конце разъединения. Оно должно быть в разъединении, как таковом, т. е. и во всяком его моменте. Если же так, то разъединяющееся единство — и *абсолютная прерывность*. Эта реальная «*coincidentia oppositorum*»[13] оправдывает допускаемое нашим определением саморазъединения, как саморазъединяющегося единства, «*contradictio in adjecto*».

Очевидно, что и воссоединенность не может относиться только к концу разъединения и к последней разъединенности, но — ко всему разъединению, ко всякой разъединенности, ко всякому множеству. Во всяком единстве множества есть и воссоединенность,

сливаясь в нем с разъединенностью, хотя от нее и отличаясь. Воссоединенностей столько же, сколько разъединенностей. И таким образом любое единство множества является выражением и осуществлением личного триединства и самим личным триединством. Все это не делает воссоединенности разъединенностью, ибо разъединенность воссоединенности обусловлена разъединением, из коего она, и есть в разъединенности и только для разъединенности.

8

Разъединение и воссоединение равно противостоят единству личности, как *-единение ее* (§ 6) или *движение*, тогда как единство является ее *покоем*. Личность и покоится и движется (§ 1, 6), но первоединство ее только покоится, а ее (разъ- и воссо)-единение только движется. Так обнаруживается, что всякое единство множества, сливающее в себе (§ 7) разъединенность с воссоединенностью и несомненно являющееся покоем, а не движением, должно быть в каком-то смысле первоединством.

В каком же смысле единство *множества* может быть первоединством или единством в строгом и точном значении этого слова? — В отношении своем к -единению первоединство есть его начало и конец. Это совершенно очевидное положение приводит к тому, что, даже превозмогая время, мы считаем первоединство чем-то вроде потенции, которая едино, т. е. не разъединяя и не воссоединяя, а следовательно, вполне непонятным образом содержит в себе все разъединение и все воссоединение. И тогда, чтобы спасти первоединство, как единство, и по возможности устранить непонятность, мы начинаем полагать -единение и множественность вне его. Усматривая, далее, в первоединстве существо личности, мы склоняемся к тому, чтобы в -единении ее и множественности видеть ее падение. Мы — более или менее сознательно — принимаемся их отрицать и пускаемся в безнадежные и бесплодные поиски отвлеченного единства (§ 1, 3, 4).

Без сомнения, мы правы, усматривая в первоединстве начало и конец -единения. Но далее домыслы на-

ши двоятся. — С одной стороны, мы полагаем -единение вне единства, как иное; с другой — стараемся его в единство включить. Во втором случае мы неизбежно договариваемся до того, что разъединение, воссоединение и множество находятся в единстве либо едино и неподвижно, либо непостижимым образом. Но ссылка на непостижимость никогда удовлетворить не может, если только сама непостижимость не предстает как диалектическая апория, призывающая ко все большему и возможному постижению; сказать же, что -единение и множественность находятся в единстве только в качестве самого единства, все равно, что нахождение их в нем отрицать или полагать их вне его. Однако и полагание -единения и множества вне единства тоже вызывает ряд недоуменных вопросов. — Если мы их вне его не полагаем, мы приходим в конце концов к полному отрицанию их, да и самого первоединства. Значит, полагать их вне его мы должны. Но каков смысл такого полагания? — Если они с ним совсем не связаны и, стало быть, возникают из ничего (ex ouk onton), они не могут быть соотносительными единству, оно же само оказывается ненужным. Но раз его нет, — нет, как мы знаем, ни разъединения ни воссоединения, ибо разъединяющееся и воссоединяющееся единства суть единства не в собственном смысле слова, а «единства производные» и необходимо пред-полагают истинное единство, которое мы называем первоединством. Оба они нуждаются в упоре на первоединство; и лишь благодаря первоединству разъединение и воссоединение могут начаться и быть. Следовательно, разъединение и воссоединение находятся вне единства так, что они из него (а не из ничего) начинаются и в него возвращаются. Но и этого еще мало: находясь вне его, они должны находиться и в нем. Иначе нечего говорить о том, что единство и -единение — одна и та же личность. Следовательно, первоединство, отличаясь от -единения, должно быть и им.

Очевидно, само *единство личности двузначно* и — не в нашем созерцании только, а и в действительности. — В самом себе оно не определимо, ибо всякое определение возможно лишь чрез разъединение и в качестве разъединения, которое очень даже хорошо (§ 7) можно по отношению к единству истинному и не определимому назвать единством самоопределяющимся и

самораспределяющимся. Разумеется, оно и вполне едино с первоединством: не только из него, а еще и в нем. Но, в качестве разъединяющегося с ним и в себе самом, оно необходимо и вне первоединства. В качестве разъединяющегося оно определяет первоединство, но по отношению к себе и для себя, производно же — по отношению к воссоединяющемуся единству и для него. Определить первоединство в нем самом и для него самого второе единство не может, так как определение уместно и возможно лишь постольку, поскольку второе единство вне первоединства, хотя по происхождению и цели и в нем. Если второе единство определяет первое, как единство, это может означать лишь одно. — Для второго, разъединяющегося единства первоединство есть единство и столь же реально есть, сколь есть и само разъединение. В первоединстве нет *такого, определенного* разъединения и *такого определенного* воссоединения, *такого* же движения, как в -единении. Но отсюда не следует, что в нем вообще нет -единения, движения, множества, даже определенности. По отношению к разъединению, а чрез разъединение и к воссоединению оно — *только* единство, *только* покой. Но это «только» есть (и реальность!) лишь для -единения: разъединение реально ограничивает для себя и воссоединения первоединство, как *«определенное первоединство»*, и ограничивает по отношению к нему себя и воссоединение. В самом же себе, вне устанавливаемого из него, но разъединением отношения к -единению, первоединство вовсе не должно быть определенным, *относительным* первоединством.

В себе самом первоединство выше определения, превозмогает (hebt auf [14]) определение. В себе самом оно не покой и не движение, а — ни покой, ни движение или — и покой, и движение, не единство, но — ни единство, ни множество или — и единство и множество. Мы видели уже, что в личности разъединение как бы «погашается» воссоединением, а разъединенность и воссоединенность оказываются одним единством множества и первоединством (§ 6, 7), хотя первоединство, разъединение и воссоединение не одно и то же. Теперь мы можем сказать, что *первоединство в самом себе* и *есть личность*. Но оно и разъединение и воссоединение, тем более, что ведь и каждое из них и оба они тоже сама личность. *Первоединство в самом себе не что-*

то четвертое рядом с определенным первоединством, разъединением и воссоединением, но — их триединство, как сама личность. Его нельзя противопоставлять определенному первоединству так же, как нельзя его противопоставлять разъединению и воссоединению. Подобное противопоставление «низводит» его в разъединенность и отожествляет с определенным первоединством.

Хотя разъединение и воссоединение — само первоединство или триединство, имя единства приличествует ему по преимуществу. Оно как бы ближе к определенному первоединству, чем к разъединению и воссоединению, которые от определенного первоединства и *после* него (но не от триединства и не после него, ибо они тоже само триединство). И они оба могут возойти к единству и утвердить себя как единство лишь чрез свое отношение к определенному первоединству. Такое восхождение выражается в том, что разъединяющееся единство утверждает начало и цель себя и воссоединяющегося единства в определенном первоединстве и, утверждая нахождение их обоих в нем, раскрывает их полное с ним единство. Надо только отчетливо понимать, что единство это не уничтожает различия трех единств, не делает определенного первоединства ни разъединением ни воссоединением, и что второе и третье происходят не из первоединства (триединства) — как они могут происходить из него, если они суть само оно, а оно есть они сами? — а из *определенного* первоединства, как именно определенного.

Богословски образованному читателю поможет аналогия между триединою личностью и Пресв<ятой> Троицею. Тому, что мы называем первоединством или триединством, соответствует «усия», определенному первоединству — Отец, саморазъединяющемуся единству — Сын, самовоссоединяющемуся — Дух Святой. Сын рождается, а Дух Святой исходит от *ипостаси* Отца, но не от *усии* Отца, ибо особой сущности (усии) нет ни у Отца, ни у Сына, ни у Св. Духа, но все три ипостаси и каждая из них — одна и та же сущность (усия). Колеблющееся словоупотребление ранних отцов и даже «ek tes ousias tou patros» Символа Веры, провозглашенного Никейским Собором [15], легко объяснимы исторически: первоначальною неразличенностью терминов «ипостась» и «усия» (§ 1). Так становится понятным,

почему онтологически-гносеологические исследования язычников подводили их к откровенной христианской догме.

Определяя по отношению к себе первоединство, второе единство так же определяет и третье. Это третье единство предстает, благодаря второму и чрез второе, — как получающее начало от первого и как возвращающее к первому или воскрешающее разъединившуюся личность (второе единство). Но что такое третье единство само по себе, отсюда еще не ясно и вполне не определимо. Можно утверждать, что отношение второго и третьего обоюдно; применить же понятие отношения к первому и третьему вне их отношения ко второму уже нельзя, ибо само отношение есть качествование второго. Поэтому говорим о третьем, что оно начинается (исходит) из первого и к первому возвращается, но не говорим, что оно от него отделяется (рождается) и, подобно второму, кончается или умирает (§ 7).

Итак, в нашем саморазъединении и чрез него мы утверждаем в себе три реально взаимопротивостоящих единства: определенное первоединство, саморазъединяющееся единство и самовоссоединяющееся единство, однако — как триединство, просто первоединство или самое нашу личность. И вполне понятно, что для саморазъединения, в нем и чрез него это тожество трех единств может быть противопоставленным каждому из них. В таком противопоставлении нет никакой опасности превратить единство трех единств (первоединство, триединство) в нечто четвертое, если только мы понимаем, что определение его является неизбежным эффектом нашего саморазъединения, к тому же несовершенного, а не реальною определенностью, как в любом из трех единств. (Наше триединство может быть определено, поскольку мы себя, как тварную усию, противополагаем Божьей усии. Но такое определение не распространимо на отношение триединства к трем единствам и не является основанием для определения самой Божьей усии.)

С этою оговоркою мы различаем: 1) первоединство, определяемое чрез разъединение и утверждаемое им, как начало себя и третьего единства, или *определенное первоединство,* и 2) первоединство само по себе или триединство, в коем различие трех единств превозмогается (wird aufgehoben [16]) и которое есть не только оп-

ределенное первоединство, но — после него — и второе и третье единства. Для первоединства самого по себе нет подходящего наименования: называя его первоединством, чрезмерно выдвигаем единство, называя его триединством — не отличаем его от трех единств, как и называя его личностью. Справедливо утверждать начало второго и третьего единств именно в определенном первоединстве; однако «содержание» их не в нем, как определенном, а в нем, как первоединстве самом по себе. Здесь же «содержание» их суть они сами. Потому можно сказать, что первоединство само по себе, пребывая неизменностью и единством, как первоединство определенное, еще и саморазъединяется до небытия и восстает, самовозникает из небытия до своей полноты. И тогда уже непротиворечиво можно утверждать, что определенное первоединство есть единство и покой всей личности, т. е. самого ее множества и самого ее движения. Определенное первоединство не может изменяться и погибать, хотя оно — вся личность, которая вся изменяется и погибает. Ибо, насколько личность умалилась и погибла в разъединении, настолько же она воскресла в воссоединении, так что ее полнота и покой (ее определенное первоединство) пребыли неизменными (§ 7).

Если же так, то для *совершенной личности* всякое ее многоединство есть и ее первоединство определенное и ее первоединство само по себе.

В самом деле, любое личное единство множества — *разъединенность,* ибо оно — множество и потому отъединенность от всех других единств множества. Но оно не только «следствие» разъединения, ибо тогда бы оно не было единством. Ведь единству здесь предлежит иная и большая задача, чем предлежавшая единству, которое начинало разъединяться. Единство должно было возрасти, «усилиться», дабы воссоединить разъединенное. Перед нами, таким образом, и следствие воссоединения или *воссоединенность.* Следовательно, в *совершенной* личности одно и то же единство множества есть и разъединенность и воссоединенность (ср. § 7). И если оно, *противостоя* другим единствам множества, разъединено с ними, — оно с ними и едино и воссоединено: иначе бы им и не противостояло. В этом же смысле оно как-то и определенное первоединство.

Единство множества есть множество по отношению к тому единству (хотя бы и множества), в само-

разъединении и гибели которого оно родилось. Единство множества есть единство по отношению к тому множеству, которое появится, как следствие его разъединения. Оно — несомненное *движение*, как момент *непрерывного* единения личности; ибо единство и есть покой *движения*, а не отвлеченный покой, как и не отвлеченное единство. Но, как движение *всей* личности, оно должно быть и единством всех ее движений, т.е. *покоем* (§ 13). Потому в единстве множества личность уже и «остановилась». В нем нет уже, с этой точки зрения, ни разъединения, ни воссоединения, а есть разъединенность и воссоединенность. В нем разъединение, достигнув своего предела, стало небытием, а воссоединение, тоже достигнув своего предела, стало единством. Итак перед нами уже не движение, а покой, не -единение, а единство. Правда, это — единство множества и — одно из многих таких же, как оно. Но здесь особенно не следует смешивать несовершенную личность с совершенною. В несовершенной мы, действительно, наблюдаем неполное единство, так как остается неодолимость множества, и — равно — неполное множество, так как оно все еще есть, а не стало небытием. В несовершенной личности единство есть неполное единство всех, тоже неполных -единений, а множество — единство всех неполных разъединенностей. И все-таки даже в несовершенной личности нет множества, поскольку есть единство, и нет единства, поскольку есть множество. В совершенной личности единство множества таково, что в нем единство не слабее множества. Поэтому в совершенной личности всякое единство множества, противостоя всем другим, с ними и едино, ибо оно и в себе самом есть и не есть. Всякое совершенное единство множества, будучи всем разъединением личности и всем ее воссоединением, есть и все ее определенное первоединство и первоединство, как она сама.

9

Мы утверждаем первоединство личности само по себе (триединство) как единство всех трех ее единств и как каждое из них, как усию личности. Но мы самым

решительным образом отрицаем, что это первоединство есть нечто четвертое, что в нем три единства становятся безразличным единством и что само оно тожественно с определенным первоединством: в той же мере тожественно оно и с двумя другими определенными единствами, хотя они и после первого, отличны от него и взаиморазличны. Первоединство само по себе не определенное первоединство и не противостоит (иначе, как в порядке отвлеченного рассмотрения, — § 8) ни ему, ни двум другим определенным единствам, хотя оно каждое из них и все они.

Именно потому взаиморазличие трех единств не фикция, не иллюзия, не бессильное отвлеченное понятие, но — полновесная реальность. Так же, как есть сама личность, определенное ее первоединство не есть ее разъединяющееся или воссоединяющееся ее единство, а второе не есть третье. Но личность — их единство, ибо она — первоединство само по себе, превозмогающее в себе взаимоотрицание бытия и небытия.

То, что личность — определенное первоединство и разъединяющееся единство, и что первое и второе реально различны, по самоочевидности своей в особых подтверждениях не нуждается. Достаточно не особенно напряженного размышления для признания, что «определенное первоединство» не может ни разъединяться, ни воссоединяться, не может иметь начало и конец, не может не быть. Следовательно, разъединяющееся единство никак не может быть определенным первоединством. Но если бы определенное первоединство не было определенным, не будь единства разъединяющегося, — то последнего и совсем бы не было без его упора в определенное первоединство, как в свое начало и в реально иное.

Что касается воссоединяющегося единства, так оно, действительно, не столь ясно определяется в своей инаковости по отношению ко второму. Недаром столь проницательный метафизик, как Плотин, слил второе и третье единства во всеединстве «Ума» (Nous) [17]. Возможны даже попытки вообще отрицать в личности воссоединение.

Воссоединение должно быть уже потому, что мы *взыскуем* воссоединенность и даже считаем своим *долгом* воссоединять и воссоединить разъединенное. Если бы воссоединения вообще не было, мы бы ничего о нем

не знали и не в силах были его помыслить. Если же оно вообще «где-нибудь» есть, несомненно, что мы воссоединяем и воссоединяемся, ибо личность наша — средоточие всего и единого бытия (§ 2).

И действительно, в самом несовершенстве своем наша личность воссоединяет разъединенное ею и воссоединяется, хотя и несовершенно. Вспоминая мое прошлое, я в некоторой мере воссоединяю его с собою и становлюсь более единым, чем когда о нем не вспоминал и когда оно, все же будучи мною, находилось как бы вне меня. Я развиваю данную мысль, прослеживая все вытекающие из нее выводы и останавливаясь на них, как на новых, отдельных мыслях, даже забывая о связи их с нею. Несомненно, я разъединяю данную мысль и сам в ней разъединяюсь. Но вот я «опомнился» и начал связывать друг с другом и с нею мои выводы, создавая систему и понимая ее как раскрытость первоначальной мысли. Конечно, я воссоединяюсь и воссоединяю, и я более един, чем в период моих рассуждений, а в моем единстве «богаче» того моего единства, которое было до них.

Пожалуй, этих двух примеров и достаточно. Не следует только в истолковании их и подобных им забывать об активности нашей личности. — Не «вспоминается», но — «я вспоминаю»; не «мысль течет» — «я мыслю»; не «восстает в памяти» — «я вызываю самого себя из небытия». Конечно, есть основания говорить и «вспоминается», «восстает в памяти» и т. п., т. е. отмечать объективную, сверхъиндивидуальную сторону личной жизни. Но существо личности в ее активности. Не активность эта нуждается в объяснении, а видимая пассивность личности и объективная сторона ее актов. Объяснение же последнего невозможно, пока остается неясным отношение личности к инобытию (§ 3).

Если бы в личности существовали только первоединство и саморазъединение, если бы то, что мы называем воссоединением и воссоединенностью, являлось лишь «остатком» единства в разъединении, — картина личной жизни представлялась бы совсем иною, чем наблюдаемая нами. Тогда бы единство личности все время уменьшалось. Тогда бы, например, люди, начиная с рождения, непрерывно глупели, теряли самосознание и становились все меньше и меньше. На самом же деле мы видим, что единство колеблется в известных границах, то возрастая, то слабея. Ритмически

меняются и «объем» объединяемого, и степень объединенности, и степень сознания нами нашего единства. Во всем развитии личности можно установить апогей ее единства; но этот апогей никогда не совпадает с мгновением появления ее на свет, хотя иногда почти совпадает с концом ее земного существования. Значит, воссоединение есть.

Но, если оно есть, оно не может, как -единение, быть первоединством определенным и не может быть направленным от единства к небытию разъединением. Если бы оно *реально* от разъединения не отличалось, не было бы разъединения. Ведь тогда разъединяющееся сейчас же бы, в самый миг своего разъединения и воссоединялось. Впрочем, даже этого сказать нельзя, ибо, говоря так, мы уже различаем разъединение и воссоединение. — Тогда бы совсем не было ни того ни другого. Но без них и первоединство не являлось бы определенным. Следовательно, не было бы и первоединства самого по себе, ибо оно «единство» трех определенных единств. Тогда бы ничего не было.

Однако ошибка Плотина извинительна и понятна, и вот почему. — Единство разъединяющееся не есть единство воссоединяющееся, но оба равно противостоят (правда — чрез разъединение) определенному первоединству, как от него происходящие и как -единение, т. е. движение личности. Во всяком выражающем всю личность единстве множества они оба «исчезают» в первоединстве определенном и словно сливаются друг с другом, утрачивая взаиморазличие. Воссоединяющееся единство реально отлично от разъединяющегося, но, достигши своей цели и став воссоединенностью, оно оказывается и тем самым единством, которое разъединилось и стало разъединенностью, а как двуединство с ним — еще и определенным первоединством. Можно сказать (конечно, со всеми оговорками о несовершенстве наших понятий), что воссоединение третьего единства со вторым, являясь следствием полноты третьего, является предусловием воссоединения их с первым, как начало и развитие второго единства из первого является предусловием начала и развития третьего из первого же. Мы не хотим сказать, что двуединство второго и третьего противостоит первому и их единству с ним, но: единство их обоих с первым есть как их двуединство.

Это еще не все. — Второе единство не третье единство. Третье определено, как не первое и не второе, *чрез* (dia) второе единство и вторым. Однако, раз оно самостоятельно и самодвижно, оно должно и в самом себе самого себя определять по отношению ко второму и первому. Таким образом третьему единству оказывается присущим отличительное свойство второго, хотя и в качестве его «вторичного», производного, сущего в нем чрез второе единство и отрицаемого его собственною свойственностью, преодолеваемого ею свойства. Третье единство определено и само себя определяет, но тем своим качествованием, которое не является им самим, а является его единством со вторым и самостоятельно как второе. Второе определяет третье, и чрез это, чрез второе, третье самостоятельно и самодвижно само себя определяет.

Точно так же второе единство в полноте своей, в существе своем, есть небытие. Значит, его совсем не должно быть и совсем нет. А оно есть. Оно является самопогибанием, умиранием; и тем не менее, как таковое, т. е. как теряющее полноту своего единства и бытия, как «бытие небытия» вполне есть. Теряя себя, оно себя и не теряет, т. е. умирая воскресает и таинственно смертью побеждает смерть. Все это не его собственная свойственность. Оно воскресает, ибо его воскрешает третье единство. Оно есть, ибо есть чрез третье единство. Оно само умирает и воскресает, как самодвижное; однако воскресает не своею собственною свойственностью, а тем своим качествованием, которое есть его единство с третьим и самодвижно как третье. Следовательно, должно быть третье единство, чрез которое есть и самовоскресает второе. По содержанию своему третье единство то же самое, что и второе. И тем не менее оно отлично от второго не только, как иной субстрат того же содержания, а и как одно содержание от другого содержания. Как возможно столь вопиющее нарушение закона противоречия? — Оно немыслимо и невозможно, поскольку мы стараемся его понять, находясь во втором единстве и из него созерцая третье и всю личность, ибо во втором единстве закон противоречия непреодолим, как само оно. Если же мы не из него исходим, а его ограниченность преодолеваем (что возможно, так как оно и не есть и само себя преодолевает), если мы не считаем производной свойственности

третьего собственною свойственностью третьего, указанное нарушение представляется и возможным и необходимым.

Так объясняется ошибка Плотина, последнее основание которой в том, что он, поставив себя вне христианства, пренебрег эвристическим значением христианской догмы.

10

Раскрывая или осуществляя себя, утверждая себя как сознающее себя бытие, личность саморазъединяется или самораспределяется, соотнося с собою, как своим же собственным средоточием, свои моменты и воссоединяясь. В этом процессе второе (разъединяющееся или «логическое») единство противопоставляет себя третьему и первому, определенному первоединству, которое и предстает, как начало второго и — чрез второе — третьего, утрачивая определенность и совпадая с ними в качестве средоточия личности и самой личности. Все три единства — одно, одна и та же личность; но личность реальна и реально самоопределяется лишь в том случае, если реально и их взаимопротивостояние. *Личность или вообще не может существовать или есть триединство,* образ и подобие Пресвятой Троицы.

Конечно, не может быть второго единства без первого и третьего: все три равно необходимы и равны, хотя в первом начало второго и третьего. Однако, поскольку личность раскрывает и определяет себя, поскольку *есть* то самораспределение ее, которое мы называем личным бытием и самосознанием, — второму единству, очевидно, принадлежит преимущественное положение. Оно, пользуясь счастливым словом А. С. Хомякова о Троице, — как бы «театр» личности, в котором и в качестве которого она преимущественно раскрывается [18]. Само собой разумеется, и первоединство и третье единство — та же самая личность и столь же вся личность, сколь и второе единство, а вместе с ним — одна личность. Тем не менее оба они *определены* как личность только в единстве и соотнесенности со вторым единством, только — *чрез него и после него.* Ибо *оно* разъединяет или определяет, а ни в первом ни в третьем

разъединение, как таковое, как их собственная свойственность, не допустимо. Применительно к третьему единству это самоочевидно. Но и первоединство, хотя, как начало второго, и «ранее» его, не ранее есть его начало, чем оно, второе, началось: определено первоединство в качестве начала второго и третьего потому, что второе с ним разъединилось.

Второе единство нашей личности не противопоставляет себя первому и третьему, как другим личностям, но – как другим единствам той же самой личности. Да и само оно еще не личность, а преимущественный выразитель, носитель, живой «театр» личности. Но отсюда следует, что наша личность, взятая в самой себе, т. е. искусственно обособленная от инобытия, еще не настоящая личность, не совершенна. Ее самораспределение не полно, не равно ее иноопределению и только при наличии последнего будет самоопределением. Чтобы объяснить действительность личной определенности, необходимо выйти за грани индивидуально-личного бытия и найти реальное противостояние личности другим личностям же, ибо лишь так возможна полная определенность личного бытия, т. е. и его полная действительность. Личность индивидуальная не определима и не действительна без отношения ее к личному же инобытию.

Конечно, рассматривая индивидуальную личность в соотношении с другими такими же, т. е. рассматривая ее как индивидуацию сверхъиндивидуального личного бытия или симфонической личности (§ 1) мы объясним определенность индивидуальной личности. С весьма большою долею вероятия мы сможем даже установить тип отношений индивидуумов, из коих один по преимуществу соответствует определенному первоединству, другой — разъединяющемуся и третий воссоединяющемуся. Это и будет семьею: матерью, которая соответствует определенному первоединству («Отцу» в Божьем Триединстве), отцом, который соответствует разъединяющему и разъединяющемуся единству («Сыну» в Пресв<ятой> Троице), и дитятею, которое их воссоединяет и в котором они воссоединяются. И тогда семья уяснится, как основание человечески-личного бытия. Семья — тварный образ Божьего Триединства. (Тварностью семьи объясняется, что в ней первоединство не отец, а мать; ибо тварь, как таковая, по отно-

шению к Богу есть образуемое, создаваемое, пассивное и безличное или — женственность. Отсюда – в ином плане — раскрывается смысл брака как союза во Христа и во Церковь, где супруг — образ Богочеловека, по Божеству мужа совершенного, а супруга — образ тварного человечества и Церкви. Таким образом в семье, как тварном образе Божьего Триединства, муж-отец по отношению к жене-матери сразу и вторичен, соответствуя Сыну, почему и рождается от жены, и является главою жены, выражая образ Божий. Являясь же главою жены и преимущественным, первичным образом Божьим, он и отец. Наконец, в семье дитя, воссоединяющее в себе родителей, рождается от матери (— «pater semper incertus» [19]), ибо сама тварь рождается-отделяется от Бога (вслед за Перворожденным от Бога и по человечеству Христом), дабы с ним воссоединиться.)

Однако все приведенные соображения не устраняют ни того, что ни один человек не является только первым или только вторым, или только третьим единством, а всякий в себе есть триединая личность, ни того, что в триединой индивидуальной личности ни одно из единств не становится особою личностью. Иными словами, человеческая личность – образ и подобие Пресвятой Троицы, но образ и подобие несовершенные. Ибо в Божьем Триединстве все три единства суть одинаково ипостаси.

Несовершенство личности заключается, как мы знаем, в преобладании разъединенности над единством и в недостаточности самого разъединения. А это и значит, что личность полноты самоопределения и определенности не достигает. Она по преимуществу является разъединением и разъединенностью, по преимуществу вторым единством. Если бы она усовершилась до того, что стала вторым единством не по преимуществу только, а и всецело, она бы и не была им и, достигнув небытия, достигла полного разрыва между тремя единствами, т. е. полной их взаимоопределенности, как и их единства. Тогда бы она приблизилась к совершенному отображению Божьего Триединства. Говорю: «приблизилась бы» и не решаюсь сказать: «всецело отобразила бы» по следующему соображению.

Тварная личность, отображая в себе Бога, связана с Ним чрез Божье Саморазъединение или чрез Слово. Ее личное бытие есть прежде всего ее причастие Ипос-

тасн Логоса; двум же другим Ипостасям она причастна чрез Него и постольку, стало быть, поскольку они существуют в Нем и в качестве Его. Она может стать по причастию и ими только чрез полное причастие Логосу и чрез полноту Логоса. Это значит, что она должна в Логосе умереть Его Божественною, абсолютною смертью. Пока она не умерла смертью Логоса, она может по причастию быть лишь *Его* Ипостасью и не может еще так же и столь же быть Ипостасями Отца и Духа. Вне этого она их отображает, но личным триединством еще не является.

Кроме того полнота Богопричастия есть и полнота обожения или абсолютное превозможение тварью своей тварности. И здесь важно себе до конца уяснить различие между определенным первоединством Бога (Богом Отцом) и определенным первоединством твари. В Боге определенное первоединство истинно, всегда и неизменно есть, самоосновное и самодовлеющее. В твари оно есть «в некотором смысле»: производно и силою творческого Божьего акта, хотя и вполне самодвижно. Определенное первоединство твари онтически есть ранее ее разъединения и воссоединения, но в порядке раскрытия после них. Нельзя сказать, что тварь из него начинается: она начинается из ничего, из небытия. Следовательно, упор тварного разъединения и тварного воссоединения в тварное первоединство определенное оказывается, с одной стороны, упором твари в свое совершенство и обоженность, хотя онтически и первые, но в порядке становления твари последнее, а с другой стороны — упором в небытие. Но упор в небытие не возможен и небытие ничего определить не может. Таким образом полнота тварного самоопределения требует упора твари в такое существо, в котором определенное первоединство первоосновно и самодовлеет, т. е. в Триипостасного Бога.

Усовершение тварной личности до истинной триипостасности вовсе не означает дурного *распада* ее на три личности. Триипостасная личность так же остается одною личностью, как Триипостасный Бог — одним Богом. Но благодаря такому усовершению личность, действительно, может, став ипостасною в качестве своего определенного первоединства, чрез свое ипостасное же саморазъединение совершенно и непорочно «породить» другую такую же триипостасную личность. Рав-

ным образом она может, став ипостасною в качестве своего воссоединения, воссоединить себя с породившими ее личностями. *Так полное и совершенное отображение Божьего Триединства осуществимо лишь в симфонической личности, индивидуальная же может вполне отобразить в своем усовершении только Ипостась Логоса.* Ни Отец ни Дух Святой не вочеловечиваются и не воплощаются: вочеловечивается и воплощается один Логос. И тем не менее вся Пресвятая Троица раскрывается в мире тварного личного бытия (ср. § 18).

[Все это удаляет нас от прямой нашей темы. Потому мы и ограничиваемся здесь самыми сжатыми определениями и намеками, оставляя незатронутым целый мир труднейших проблем. Но мне хотелось бы заранее устранить упрек в подчинении метафизики недоказуемым догматическим положениям. Во-первых, эти положения принадлежат к достовернейшим основаниям всякого доказательства. Во-вторых, нисколько не отрицаю того исключительного *эвристического* значения, которым обладают христианские догмы для уразумения личного бытия. Но я утверждаю, что не занимаюсь ни внешним аналогизированием, ни исподтишным доказыванием истин богословия. Умудряясь, по мере сил и возможности, в истинах моей веры, я просто и непредвзято *описываю* личное бытие. Не моя вина, что в нем отражаются истины христианства. Почему и благодаря чему нам удалось вскрыть истинное триединство личности, — вопрос второстепенный, решение которого ни в ту ни в другую сторону не отражается на обоснованности наших выводов. Надо знать, что теология нам помогла, так как это знание заставляет с особенною осторожностью относиться к ходу наших рассуждений, везде искать подсознательные мотивы и намерения. Тем прочнее выводы, если даже обостренная подозрительность им не помешала.

Конечно, кое в чем мы предвосхитили дальнейшее и кое-что обязались еще обосновать. Особенной беды в этом я не вижу. Конечно, может показаться неправомерным столь «быстрый» переход от индивидуальной личности к самим основам тварного бытия и даже Божественности. Но как же иначе быть, раз личность есть само бытие?]

11

Из своего первоединства и в своем первоединстве личность уходит в саморазъединение. Тем самым создается взаимопротивостояние и взаимоопределение второго или разъединяющегося единства и первоединства, как первоединства определенного. Но и определенное первоединство и второе единство – одна и та же личность, одно «я», как средоточие личности, хотя и «раздваивающееся». Все это с особенною отчетливостью обнаруживается в теоретическом самопознании (§ 3 сл.). — Здесь раздвоение личности выражается в том, что она, как второе единство, сосредоточившись в себе и став «я», противопоставляет себя первоединству как своему началу и себе самой. Поэтому определенное первоединство оказывается тем же «я», что и второе единство, но будучи *перво*единством и началом второго, оно предстает еще и в качестве начального, первичного, подлинного «я».

Противопоставляя себя определенному первоединству, второе единство уже стремится к нему назад, воссоединяется с ним. И оно в этом своем стремлении уже раскрывается не как второе, т. е. отъединяющееся от первого и разъединяющееся, но как воссоединяющееся или третье. Говоря точнее, определенному первоединству противостоят уже два единства: второе и третье. Наблюдая, как «я» в качестве третьего единства стремится к первоединству, как к тому же «я» и «подлинному» я, как к «себе самому» (из чего ясно, что и третье единство из первого), мы видим, что второе единство отдаляется от первого и третьего, из «я» делается «моим», из живого полумертвым. И тем не менее содержание его (все «мое») предносится «я» как третьему единству, в качестве подлежащего восстановлению в полноту личного бытия. До известной степени это содержание и оживает, сначала в качестве нового, третьего единства, но чрез него – и в своем собственном качестве: как единство второе. И достаточно самого малого воссоединения третьего и первого единств для того, чтобы из их тожества, которое есть уже опять определенное первоединство, родилось, определяя его, воскресшее второе единство.

Такова личность в движении; такова же она и в покое, когда, как мы видели уже (§ 8), первоединство явственно обнаруживается во всяком единстве множества, соединяющем разъединенность с воссоединенностью. Надо только заметить, что, созерцая единство множества извне, т. е. теоретически его опознавая, мы воспринимаем его определенное содержание как «прошлое», «удаленное» или «полуживое». Это содержание, конечно, не первоединство, но — сущая воссоединенностью разъединенность, небытие единства, которое существует и неизменно, как само первоединство. Но можно воспринимать единство множества и по-иному: как самое личность, само ее не определенное первоединство (триединство), которое содержит и объемлет все свое разъединение и все свое воссоединение, являясь определенным первоединством в качестве их начала и конца, их истинного и полного единства. Тогда мы превозмогаем различие движения и покоя, а созерцаемое нами данное единство множества приобретает, как таковое, и символическое значение (§ 13).

Итак личность неизменно пребывает, хотя и разъединяется и воссоединяется. Ее саморазъединение не что иное, как ее воскресение. Жизнь личности — ее *воскресение чрез ее умирание*, хотя в качестве определенного первоединства она неизменно пребывает. Мы привыкли, справедливо противопоставляя жизнь смерти, отожествлять совершенное бытие личности с «вечною жизнью» или «бессмертием». Но этим мы релативируем и обедняем совершенство, не говоря уже о том, что внутренняя противоречивость словосочетания «вечная жизнь» должна бы нас заставить вдуматься и в смысл «бессмертия».

Совершенная личность есть и не есть. Она не определима ни как жизнь ни как смерть, ибо она – *жизнь чрез* смерть или, если угодно, — *истинная* жизнь, жизнь в строгом и полном смысле слова. Но потому она и совершенное воскресение. Она — «движение стойкое и стояние подвижное», «motus stabilis et status mobilis»[20]. И нет, не может быть ни смерти <без жизни>, ни жизни без смерти: есть только жизнь чрез смерть, единство и покой воскресения чрез умирание.

Про несовершенную личность нельзя сказать, что она есть, ни — что она не есть. Ее единство и покой несовершенны, неполны. Она не бытие и не небытие,

а — нечто нелепое и непонятное, нечто среднее между бытием и небытием, полуживое-полумертвое. Она не знает смерти, «бессмертна», но не знает и жизни, «безжизненна». Было бы неправильно заключать отсюда, что она знает умирание и воскресение. Какое же это умирание, которое не доходит до смерти? какое же воскресение, когда не все умерло? а умершее не вполне воскресло? Умирание и воскресение несовершенной личности тоже ни «есть» ни «не есть», «ни то ни се». Это — умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это — *дурная бесконечность умирания.*

Как же, скажут нам, умирание не кончается, если всякое существо умирает и существует эмпирическая смерть? — В том-то и дело, что эмпирическая смерть, будучи актом несовершенной личности, сама не может быть совершенною, совершенным, т. е. полным прекращением личного существования. Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания, между эмпирическим и метаэмпирическим бытием, «врата адовы», «вереи адские». По-видимому, эмпирическая смерть — наибольшее приближение личности к небытию: до нее и после нее личность от небытия все более удаляется, и в этом вольное ее несовершенство. Так птица падает на водную поверхность, чтобы, едва задев ее крылом, снова подняться над ней.

Дурная бесконечность умирания не что иное, как недосягаемый в вечном стремлении к нему и потому неодолимый *предел* разъединения и воссоединения личности. Это — ее «преимущественная разъединенность» и особого рода не извне, а изнутри утверждаемая «*предельность*». Несовершенная личность разъединена и разъединяется, но не может, ибо не хочет, разъединиться до конца, а бессмысленно вертится в кругу, как белка в колесе. Потому она не может преодолеть свою разъединенность и воссоединиться. Такая разъединенность, или предельность, личности и есть непонятным образом *живущая смерть,* смерть «вошедшая» в род человеческий и «жалящая». В совершенстве *этой* смерти нет, и по отношению к ней совершенство — «жизнь бессмертная». Вернее: в совершенстве эта

смерть и ад, как истинное существо ее, побеждены. «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?» [21]

Но чем можно победить несовершенную смерть? — Так как существо ее в том, что она каким-то образом живет, победа возможна лишь тогда, когда умирание личности — здесь ли, за гранью ли эмпирии — достигнет конца. Тогда дурная или «первая» смерть умрет сама собою, т. е. станет хорошею и «второю» — полным концом и полною определенностью личности, а тем самым и полным ее воскресением. Смерть побеждается лишь смертью, дурная — истинною. Но, если дурная смерть есть что-то, истинная смерть есть небытие того, что есть. В истинной смерти нет личности; но, так как личность выше бытия и небытия, она есть чрез истинную смерть.

Дурная смерть — тяготеющая над личностью, хотя и свободно утвержденная личностью *необходимость* (§ 1): невозможность для личности преодолеть свое ограниченное бытие, отказаться от него, т. е. от себя самой, невозможность — ибо не хотение. Дурная смерть — *невозможность полного самопреодоления*. Таким образом дурная смерть может быть определена как *свободное ограничение личностью своей собственной свободы*. А это — отрицание своего совершенства, отрицание в себе образа Божьего и потому — *грех*. Почему личность сознает свое самоограничение, т. е. начинательно его и преодолевает, сознавая в то же самое время его неодолимость, почему личность сознает его, как свой грех, — составляет предмет особого изыскания.

12

Разъединение личности заключается в том, что она, как свое активное средочие или «я», противопоставляет себе себя же, как «свое» (или «мое»), и в том, что производно, т. е. чрез воссоединение со «своим», распределяет это «свое» на моменты (§ 5). Разъединение или — лучше сказать — саморазъединение личности должно быть и в ее совершенстве. Только там оно совершенно, т. е. вполне достигает своей цели, которая может быть лишь небытием личности и, следователь-

но, небытием самого разъединения (§ 7). Таким образом саморазъединение личности оказывается ее погибанием, самоуничтожением и ее самопреодолением или свободою.

Личность не только саморазъединение, а и определенное первоединство. Поэтому она не только разъединение, а и разъединенность. В разъединенности же, как в остановке и покое разъединения, разъединение совпадает с воссоединением: противоположность их направлений теряет смысл, ибо нет уже их, как движения, разъединенность оказывается и воссоединенностью, т. е. каждая и обе предстают как одно многоединство или единство множества. Впрочем, связь единства множества с разъединением первее. — Воссоединение то же, что и разъединение в обратном направлении: оно *после* разъединения и *чрез* разъединение. И мы потому вправе пользоваться термином «разъединенность» как синонимом единства множества, не забывая, однако, что единство множества и воссоединенность.

Единство множества объединяет личность, является единством и бытием разъединяющейся и разъединения, как ее разъединенность. Без разъединенности не было бы единой в саморазъединении личности и самого разъединения. Мы необходимо мыслим разъединенность как свойство личности, которое осуществляется и проявляется во *всем* саморазъединении, и должны мыслить разъединенность как самое разъединяющуюся личность. Но мы представляем себе единство множества (разъединенность и воссоединенность) еще и как «остановку», «результат», «конец» разъединения и воссоединения (§ 5, 7); и это нуждается в толковании.

Если разъединенность — вопреки своему наименованию — единство, она не может быть просто-напросто отожествленною с единством. Тогда бы не существовало разъединения; да само по себе, без множества единство, как мы знаем, и не определимо и не осуществимо. Разъединенность личности — ее многоединство или единство множества, но не — только множество, и не — единство и множество. Разумеется, мы отличаем личность как единство, от личности как множества. Однако в таких случаях мы либо противопоставляем определенное первоединство, которое *в себе* не опреде-

лимо, конкретному многоединству, которое является единством разъединяющимся (resp. воссоединяющимся), либо в личности, как в конкретном многоединстве, выдвигаем, смотря по надобности, то единство, то множество. Так, называя многоединство разъединенностью, мы обращаем особое внимание на его множество, называя его воссоединенностью, — на его единство, но в первом случае мы не отрицаем единства, во втором — множества.

Разъединенность не могла бы существовать, будь она «только множеством» или «чистым множеством». Ведь в чистом множестве нет ни малейшего единства. Следовательно, его «элементы» не могут быть *его* элементами и его составлять, так как в этом случае их множество являлось бы уже некоторым единством, а сами они в себе тоже обладали бы некоторым единством «внутренним». Стало быть, нет чистого множества, и нет и его элементов, ибо в них нет никакого единства. Если имя бесов — «легион», то имя чистого множества — небытие. А отсюда ясно, что разъединенность не может быть «единством и множеством», так как иначе существовали бы «чистые», отвлеченные единство и множество. Но, раз множество — небытие, можно ли называть разъединенность многоединством или единством множества? Не скрывается ли за таким наименованием неправомерное обытийствование, «ипостазирование» множества? В силах ли то, чего нет, что-либо определять и в чем-либо себя обнаруживать?

Саморазъединение или погибание личности несомненно, неоспоримо, самоочевидно. Оно *есть*, оно — *бытие личности* и даже — *само бытие в качестве личности*. Изменчивость вовсе не чисто отрицательное понятие, не простое отрицание неизменности: если довериться языку, так выйдет, что скорее уж неизменность будет отрицанием изменения. Вообразим неизменное, всегда и во всяком отношении равное себе бытие и сопоставим его с погибающим в саморазъединении личным бытием. Может быть, и первое окажется в чем-то богаче второго, но несомненно, что второе-то богаче первого: в первом нет саморазъединения, ему не хватает погибания. Неизменное бытие ex definitione не может изменяться; изменчивое же личное бытие, может быть, изменяется на основе своей собственной неизменности, как живая «coincidentia oppositorum», если оно

не — изменение и неизменность, а — неизменность изменения или изменение неизменности, если оно — покой движения и движение покоя. Не случайно же, в самом деле, мы познаем погибание нашей личности только в связи с тем и только в силу того, что как-то опознаем ее уже погибшею и что она, стало быть, погибая и не погибает.

Личное бытие отличается изменчивостью не в том смысле, что личность появляется и исчезает в лоне неизменного, неподвижного бытия. Такое появление-исчезновение может определять личность, как бытие тварное, сущее лишь своим причастием к абсолютному бытию, но оно не имеет отношения к личному бытию, как бытию, и только затемняет вопрос мнимым на него ответом. Подменяя исследование личного бытия исследованием отношения его к бытию абсолютному, мы не только произвольно отожествляем абсолютное бытие с неизменностью, но и переносим в это абсолютное бытие неизменность самой личности, оставляем на долю личности одну изменчивость и воображаем, будто что-то уяснили. Мы уже считаем ненужным выяснение того, что такое изменчивость, самоуничтожение, множество и единство самой личности, и перестаем считать личность бытием. А она — бытие именно как самовозникновение и самоуничтожение, она — единое бытие именно как -единение.

Когда мы опознаем все разъединение личности в целом, uno intuitu[22], это разъединение и предстает как разъединенность. Таким образом разъединенность — *единство и покой* разъединения, вне его и без него, сами по себе просто не существующие. Равным образом воссоединенность — единство и покой воссоединения. Вся разъединяющаяся и воссоединяющаяся личность может быть единством и покоем именно потому, что она, как движущаяся и раз- и воссоединяющаяся, есть всегда и навсегда, есть само бытие.

Будучи единою личностью, ее саморазъединение или погибание непрерывно. Но погибание личности — ее разрыв или обрыв, а потому саморазъединение личности должно быть и прерывностью. И так как разъединенность есть все разъединенное, разъединение в разъединенности предстает, как не простое единство, а как единство множества. Множество в единстве множества является выражением самого разъединения, са-

мого погибания личности, которое кончается ее небытием, и даже ее небытия, как единство выражает ее бытие. Поэтому в личности, как единстве множества, множество никогда не опознается ни как абсолютное множество (ибо в этом случае уже не существовало бы *единства* множества и личности), ни как некоторая раз навсегда данная и определенная величина. В каждый данный момент множество личности — определенная и принципиально определимая величина. Но эта величина может увеличиться в разъединении личности и уменьшиться в ее воссоединении, может быть больше и меньше любой своей определенности. Иначе говоря, множество личности — имманентные ее размножению (разъединению) и объединению (воссоединению) их единство и покой.

Как единство множества, личность — всякий свой момент и все они вместе, и их всяческая взаимоотнесенность, а стало быть — и бытие и небытие их всех и каждого из них. Следовательно, и сама личность не только есть, а и не есть. Но, раз бытие личности может стать ее небытием, это бытие раскрывает себя как могущее и не быть, т. е. не как неподвижное бытие, а как *бывание* или *становление-погибание*. Равным образом и небытие оказывается тут не абсолютным небытием, а небытием, про которое можно сказать, что оно есть, «сущим небытием». И мы говорим о личности, что она «есть и не есть», не в том смысле, что ее и абсолютно нет, но в том смысле, что она выше *онтически соотносительных* и *относительных* бытия и небытия, *определенных* и потому *познаваемых*. Так мы не усматриваем никакого противоречия в словосочетаниях: «бывание есть», и даже «бывание есть бытие». Но, определяя в указываемом смысле бытие и небытие личности, мы никоим образом не согласны на замену этих двух понятий одним — понятием бывания. Ибо у нас остается еще таинственное «есть» или, вернее, «есмь» личности, в частности — «есмь» ее бывания и небытия.

«Есмь» личности (личность, как само бытие) уже ставит вопрос об отношении личности к абсолютному бытию. Его «строение», конечно, выражается в «относительном бытии личности». Но «есмь» («Аз есмь Сый»)[23] абсолютного бытия не «за ним» или «над ним», как у относительного бытия личности, но — в нем самом и само оно. По отношению к нему или сов-

сем нет тварной личности или эта личность всецело либо не всецело есть оно само. Таким образом абсолютное «Есмь», Сущее или Бог, и является в соотношении между тварью и Богом тем, чем является «есмь» тварной личности в соотношении *ее* бытия и небытия. Однако при абсолютном небытии твари Сущее не только полнота своего собственного бытия, небытия и бывания, но и *не* запредельная Ему полнота Его «Есмь». Иными словами, в «есмь» тварной личности ей раскрывается Сущее — Бог и Богочеловек, в коем обожается и обожена тварь.

Трудно что-нибудь возразить против того, что мы не ищем третьего «есмь» за пределом абсолютно Сущего, ибо иначе мы до абсолютного никогда не доберемся. Но, по-видимому, можно возражать против удвоения «есмь». — Во-первых, получающееся «удвоение» (к тому же не удвоение «есмь» или «я»!) не что иное, как двойство твари и Бога, и попытка отвергнуть его неизбежно приведет к атеистическому или пантеистическому искажению данных опыта. Во-вторых, строго говоря удвоения и нет. Ибо тварь «есмь» *над* своим бытием и небытием: как личность; а личность божественна (§ 1, 26—27), и в личном бытии твари превозмогается тварность и обожается тварь, как созидаемая-самовозникающая из ничего и в ничто возвращающаяся — то и другое ради полного ее обожения (что пред-полагает *«предвечное»* бытие Богочеловека) — , перед Богом не существует и никак не может Его определять: ни бытием своим, ни небытием.

Таким образом делается понятным, почему одно и то же слово *бытие* означает и существование или факт существования (например, — «это есть», «это есть бытие», «бытие личности») и само существующее или даже суть, существо существующего (например, — «личное бытие», «бытие как личность»). Оба значения выражают то же самое бытие и все же различаются, как «усия» и «ипостась» (ср. § 1). Но нет усии (бытия) вне ипостаси (существа), и сама по себе, вне ипостаси усия не определима. Так же и различение нами двух значений бытия приводит к противопоставлению личности, как существа, безличному существованию и к ипостазированию этих противоположностей именно потому, что оно является *раз-личением* — различением абсолютного существования-существа, ипостасной усии Бо-

га, и относительного, тварного существования-существа. Второе мы опознаем преимущественно как существо; первое невольно сводим на чистое существование: обои‹х› делаем абстракциями, не замечая, что Бог — личное бытие или существо, а тварь существует и в существовании и существе своих выражает Бога.

По несовершенству нашему мы не в силах опознать покой и движение личности, ее единство и множество сразу, т. е. их уже не разъединяя и не умаляя. Покой-единство и движение-множество представляются нам не совместимыми (хотя — как может двигаться не единое и покоиться не многое?): сосредоточиваясь на единстве и покое, мы забываем о том, *что* едино (множество) и *что* покоится (движение). Движение и множество мы невольно опознаем, как темный «фон» покоя и единства. Мы *«прессуем»*, *«сжимаем»* или *«стягиваем»* множество и движение и, сводя их таким образом к единству и покою, в то же время *«отвлекаем»* от них единство и покой. При отвлеченном же рассмотрении оказывается, что не может быть и нет ни единства и покоя ни множества и движения.

Наше несовершенное знание *стяженно* и *отвлеченно*, «scientia contracta et abstracta» [24] Однако его отвлеченность и стяженность не какая-то ложная и ненужная «прибавка»: откуда возьмет лишнее и что прибавит несовершенная личность к своему совершенству? Отвлеченность и стяженность знания, т. е. самого качествующего в нем «познаваемого», — только *умаление* или обнищание покоя и единства в несовершенстве (к тому же — в неодолимом, т. е. сущем, а не иллюзорном!). Именно путем стяжения и отвлечения несовершенная личность пробивается чрез множество и движение к единству этого самого множества и покою этого самого движения. (Проницательному читателю и без комментариев очевидна связь указываемого с нашею «преимущественною разъединенностью», § 8.) И поскольку мы не возводим «отвлеченностей» в ранг особого, самодовлеющего бытия, поскольку не «ипостазируем» их, наше стяженно-отвлеченное знание, будучи несовершенным, еще не ошибочно и не ложно: оно не должно даже быть понято как самопреодоление и освобождение несовершенства.

Личность — все ее движение и как множество раздельных неподвижных, «покойных» или «стойких»

моментов. А так как это ее множество и есть ее единство, — каждый момент, являясь единственно-неповторимым и соотнесенным со всеми прочими такими же моментами «выражением» личности, должен быть и ею самою, всею личностью, а следовательно — и всеми другими ее моментами. Во *всяком* моменте осуществляется *целиком вся личность* (хотя, как несовершенная, — только отвлеченно и стяженно). Значит, во всяком моменте осуществляются и *«даны» все* прочие моменты (— иначе ведь и знание невозможно!), хотя он от них и отличен. Таким образом момент личности должен быть и самим собою и особого рода выражением всех прочих моментов и всякого другого момента, т. е. их *символом*. Потому-то мы всегда познаем личность чрез какой-нибудь конкретный ее аспект, чрез один из ее моментов, получающий благодаря этому символическое значение. Попытка познать личность иначе оказывается бесплодными поисками отвлеченного или пустого «я» (§ 3). Стяженно-отвлеченное наше знание еще и *символично*. Но очевидно, что несовершенное знание несовершенно и в самой своей символичности, притом — не одинаково во всех своих моментах. Потенциально символизуя *все* прочие моменты, любой данный момент актуально символичен только по отношению к некоторым из них, и, конечно, не в равной степени. Поэтому знание по содержанию своему всегда ограничено и всегда может расширяться. [Уже не гносеологический, а онтологический смысл символичности и уже не в индивидуальной личности, а во всем бытии раскрывается как «*симпатическая* связь» вещей, актов, явлений, в частности — как действительность заговоров, заклинаний, примет и т. п. Обычно все подобные факты предвзято и голословно отрицаются во имя суеверно чтимых «естественно-научных» теорий и категории причинности. Но причинная связь — лишь *практически* удобное и достаточное выражение символической связи, а упрямое отрицание так называемых «сверхъестественных» явлений превращает естественно-научные теории в противоестественные. Разумеется, загадочным представляется, что символическая связь обнаруживается так «неожиданно», «случайно» и по таким, по-видимому, ничтожным, нелепым и смешным поводам. — Кто скажет, что мы правильно расцениваем явления мира и знаем истинные наши цели и

намерения? И не столь же ли «неожиданно» и «случайно», а часто не по столь же ли «ничтожным» и «смешным» поводам совершаются величайшие научные открытия, лишь потом включаемые в систему?]

Мы рассматривали (§ 6, 7) единство множества как «остановку», «результат» и «цель» разъединения-воссоединения. — Единство множества вполне можно назвать концом движения, ибо оно в качестве покоя личности осуществлено и действительно (а не является мертвою абстракцией) только как все движение личности. Это движение мы привыкли представлять в виде совершающегося по прямой (горизонтальной) линии, в конце которой будто бы находится покой. Подобное представление недостаточно, даже если мы поместим покой еще и в начале линии, т. е. справедливо признаем покоющееся многоединство и началом движения. Линия заставит нас признать покой началом только первого момента движения и концом только последнего его момента, а *все* движение в схеме просто пропадет. Лучше представлять себе движение личности совершающимся по окружности, причем круг будет и покоем, совпадая со своим невещественным центром, который и символизирует покой. Личность будет двигаться от центра к данной точке периферии, осуществившись в ней возвращаться в центр, чтобы из него двинуться в следующую, соседнюю точку периферии и т. д. Ее движение будет попеременным превращением центра в периферию и периферии в центр (exglomeratio et conglomeratio centri) [25], осуществляющимся как движение по периферии круга с бесконечным радиусом, т. е. если угодно, и по прямой.

Так единство множества — начало и конец движения. А так как движение личности есть ее *саморазъединение* и воссоединение чрез *разъединение*, движение личности и прерывно, «состоит» из множества движущихся моментов. Как единый момент и как сама личность, каждый момент есть свое многоединство и свой покой. Но он — покой своего движения, а его покой — начало и конец его движения. С точки зрения всей личности, как единства множества, момент — один из *«стойких»* ее моментов. Но если мы сочетаем это воззрение с утверждением движения, как такового, конец движения момента предстанет как «остановка», начало — как стояние.

Отсюда ясно и то, что можно называть единство множества целью и результатом единения, и то, в каком смысле его можно так называть.

13

Разъединенность личности, как взаимоисключаемость «я» и «моего» и производная взаимоисключаемость моментов этого «моего», является *пространственностью* или *пространственным качествованием* личности, качествованием, а не качеством потому, что покой личности есть покой ее движения (§ 12). Если же *отвлеченно* определять личность как единство множества, то можно говорить и о пространственном *качестве* и о пространстве. Но и в этом случае не следует толковать подобную терминологию превратно. Искусственно ограничив себя пока изучением индивидуальной личности (§ 3), мы говорим о «ее» пространстве именно как об *ее* качестве и как о *ней самой*, но отнюдь не о пространстве, в котором находится личность или которое находится внутри личности. Есть ли объемлющее либо объемлемое личностью пространство, — вопрос особый, разрешимый лишь в дальнейшем. И не оно, а сама личность вынуждает нас утверждать, вопреки распространенным предрассудкам личную пространственность, причем, само собой разумеется, термин «пространственность» предписывается тем, что в «личности как пространстве» мы непосредственно усматриваем отличительные черты хорошо нам известного, хотя и плохо нами познаваемого физического пространства. Предвосхищая для ясности дальнейшее, заметим. — Пространственность есть качествование всего бытия и всякого его образа. Но в соответствии степеням бытия (индивидуально-личной и симфонически-личной, актуально и потенциально-личной) пространственное качествование достигает разных степеней выраженности, непреодолимости и преодоления. Этим обосновано наше право на абстрактное рассмотрение индивидуально-личной пространственности.

Итак индивидуально-личная пространственность не созидаемое личностью внутри себя пространство, что бессознательно предполагается в довольно рас-

пространенном, но еще более беспомощном утверждении, будто непространственная личность активна и пространственно. Равным образом индивидуально-личная пространственность и не определение личности извне, что, действительно, помещало бы личность в какое-то вместилище или даже делало бы ее функциею физического пространства. Эта пространственность прежде всего — *внутреннее самораспределение, самоустроение личности,* рассматриваемые как ее покой.

«Удаляя» от себя «свое», «я» все же признает удаляемое своим «проявлением», «истечением», «порождением» и даже собою: удаляемое «должно» быть воссоединено с «я», а до известной степени и воссоединяется. Распределяя «свое» на взаимоисключающиеся моменты, «я» делает это из *себя* и чрез свое единство или воссоединение по крайней мере с одним из моментов (§ 5). Таким образом личность и средоточие себя самой, как пространства, и всякий свой момент, как точка этого пространства, и своя периферия, которая не от внешнего ее отделяет и границею для личности не является, ибо действительна «во внутрь», а не «во вне». Пространственно качествуя, личность удаляет свои моменты от себя, как своего средоточия или «я», чтобы их в это же «я» вернуть, а не чтобы бросить их по радиусу в бесконечность (ср. § 12). И если мы не забываем о движении личности и о смысле ее покоя (ib.), само появление мысли о внешней границе личного пространства представляется невозможным. Такая мысль возникает лишь в связи с отношением личности к инобытию и даже к инобытию вещному, заключая в себе в то же самое время определенную, но еще не проверенную теорию пространства.

Один из своих моментов сосредоточивающаяся в «я» личность отодвигает от него дальше (например — свое прошлое), другие — менее далеко. В любом многоединстве личности, в любое мгновение ее существования «слагающие» это многоединство моменты не одинаково отстоят от «я», хотя разница их расстояний и не определима точно: — иными словами, чем «дальше» и «ближе». Следовательно, существует и взаимоотстояние моментов. Только оно *производно.* Моменты не разделены внешним по отношению к ним пространством, что и вообще невозможно, так как тогда бы не было их разделения. Они взаиморазделены, ибо взаиморазделяются. Но

и взаиморазделяются и взаимоудаляются они не во внешнем им пространстве и не каждый сам по себе, а — в личности и в качестве самой личности, даже — самого «я». Ни один из них не является средоточием личного пространства как момент, но всякий из них — это средоточие как само «я». Оно же, как личность, может быть сразу всеми своими моментами, а в каждом из них и во всех — единственным средоточием потому, что разъединяется, воссоединяется и есть единство, пространственно и не-пространственно. Если мы упустим из виду производность взаимоудаления моментов (т. е. станем отрицать «я», а моменты сделаем элементами), мы неизбежно должны будем допустить, что в личном (?) пространстве существуют лишь относительные, условные центры и что оно является покоем лишь относительного, условного движения. Внутренняя противоречивость последнего очевидна.

Итак пространствующая личность предстает перед нами как одномерное (хотя и не измеримое) личное пространство. Но всякий момент личности, будучи самою личностью, обнаруживает способность к саморазъединению, саморазъединяется и *в себе* является многоединством: личность — многоединство многомоментных моментов или аспектов (§ 1, 5). Поэтому самораспределение личности должно осложнить ее пространственность, как определение всех ее моментов, еще и определением многомоментностей, т. е. *протяженностью.* Личное пространство предстает, во всяком случае, как двухмерное. (Я же думаю, что оно и трехмерно, объемно, но не хочу здесь на этом настаивать: — не к чему.) Так в суждении «А не есть В» дано лишь пространственное их взаимоопределение (одно измерение). Но если «А» является системою геометрических, а «В» — алгебраических теорем и аксиом, оба они объемны или, по крайней мере, протяженны и в качестве таковых нами и опознаются. Мы говорим о «нарастающем» гневе, «большом» горе, «ничтожной» мысли и т. п. Какое основание объяснять все это несовершенством нашего языка или нашею склонностью к поэтическим метафорам? Не точное ли это описание протяженности и объемности личности, о которых забыли существа, говорящие на языке философском? И не дано ли начало протяженности и объемности уже в том, что личность содержит и объемлет свои моменты?

Утверждаемая нами пространственность личности нисколько не противоречит ее единству, хотя единство несовершенной личности, конечно, несовершенно. Напротив, на единство личности посягают как раз те, кто упорно отрицает ее пространственность. И это справедливо не только с точки зрения развиваемого нами понимания единства, а и безотносительно. — Физический мир, разумеется, не только мое представление: он мне инобытен. Но все же он (§ 15) и мое представление и моя личность. Почему же я могу познать физический мир в подлиннике, а не в копии и в этом познании, которое — моя деятельность и я сам (хотя и не только я), быть пространственным, в самопознании же моем быть пространственным не могу? Твердо ли сие убеждение? Согласуется ли с единством личности? Не является ли оно, напротив, довольно примитивным материализмом, применяемым к личности? И хорошо ли пускаться на всякие хитрости и придумывать заведомо недоказуемые и туманные гипотезы? Я не говорю, что индивидуально-личная (все же абстрактная!) пространственность такова же, как пространственность конкретного мира. Даже перейдя к рассмотрению конкретной личности, в этом мире себя осуществляющей, я не скажу, что она взвешивает число «5», нюхает Гегеля и аршином измеряет феноменологию Гуссерля (тут не аршин нужен), но она трогает вещи, обоняет цветы, а ее ощущения и восприятия — она сама.

Индивидуально-личное пространство не ограничено; и о каком бы то ни было пространственном ограничении личности можно говорить лишь тогда, когда мы ставим вопрос о взаимоотношении личности с другими личностями и вообще инобытием. Совершенно нелепо предполагать пространственную же границу личного пространства, ибо она — качествование личности и возникает и погибает вместе с нею, конечно или бесконечно в меру конечности или бесконечности личности, которая возникает не потому, что попадает в какое-то внешнее ей вместилище, и погибает не потому, что разбивается об его стенки. Пространство личности *соразмерно* и *довлеет ее моментам*. Не может случиться, чтобы моменту некуда было двигаться или чтобы не хватило места вновь возникающему моменту либо осталось пустое место после исчезнувшего. Конечно принципиально можно счесть моменты, на которые в

любой данный миг саморазъединена личность, и определить границы *этого* ее пространства. Но такое определение не будет пространственным ограничением личности. Во-первых, смысл и существо личной пространственности в саморазъединении личности и производном взаиморазъединении ее моментов, а не в отношении личности к инобытию. Во-вторых, воссоединяясь личность уменьшает число своих моментов, а продолжая саморазъединяться его увеличивает; поэтому пространство личности, будучи в каждый данный миг принципиально определимым по отношению к пространству личности в другие миги, может быть больше и меньше любой своей определенности и любой мыслимой личностью определенности (ср. § 15), т. е. бесконечно.

Таким образом, рассматривая (и не без основания — § 12) пространствующую личность как множество ее стойких аспектов, расположенных во временной ряд, и понимая эти аспекты как конкретные пространства, мы можем говорить о их взаиморазграниченности и о границах каждого из них. Однако при ближайшем наблюдении оказывается, что здесь перед нами *временность личности, перешедшая* в *ее пространственность,* и что ограниченность частных пространств по природе своей совпадает с ограниченностью моментов. Вопрос же о границах личного пространства возобновляется в форме вопроса о границах его как единства всех частных пространств или всей личности в качестве ее пространства.

Анализ пространственной личности с необходимостью приводит к утверждению, что у ее пространства внешних границ, внешнего определения быть не может. Но существует серьезное соображение, которое требует, чтобы такое внешнее определение личности и ее пространства было. Самораспределение личности или ее внутреннее определение невозможно без ее внешнего определения. Не знающие границ личные время и пространство должны как-то и знать границы; безграничное и бесконечное должно обладать каким-то ограничением, очерчением и оконечением; бесконечное множество должно быть и сосчитанным. Эта проблема уже выводит нас за пределы, поставленные нашим сосредоточением на индивидуальной личности; с другой стороны, решение ее затруднено несовершенством личности, очевидным и в личности индивидуальной.

Несовершенная личность не саморазъединяется до конца (почему с трудом опознает саморазъединение как погибание — § 7). Она не перестает быть и, следовательно, недостаточно разъединена. Она недостаточно пространственна и в пространственности своей не достигает даже той (относительной!) четкости, которая свойственна физическому миру, его резко исключающим друг друга, явственно протяженным и объемным вещам. Правда, с этим несомненным преимуществом физического мира перед личностью связано не менее несомненное преимущество ее перед ним. — Личность обладает большим, хотя все же несовершенным, не преодолевающим вполне ее неполной разъединенности единством и некоторым образом знает о своем совершенстве, о своем истинном *всеединстве*. Она не может не быть пространственной, ибо не саморазъединяется до небытия и преимущественно разъединяется и разъединена. Но она знает, что в совершенстве своем она не только множественна, а и едина, не только разъединена, а и воссоединена, не только пространственна, а и не-пространственна, т. е. всеедина и потому *всепространственна*. Ведь даже в несовершенстве личности до некоторой степени несовершенно и умаленно сказываются ее всеединство и всепространственность, так что мы можем даже говорить об «относительном всеединстве» и «относительной всепространственности» несовершенной личности. Но как же личность, которая может быть только пространственною или преимущественно пространственною, а не может вместе с тем быть и не-пространственною, в состоянии мыслить конец своей пространственности, т. е. свой собственный конец, и не являющийся концом? — Конечно, — только уподобляя этот конец хорошо известному ей взаиморазграничению ее моментов, т. е. в виде пространственного конца ее пространства, хотя подобного конца, как она тоже очень хорошо знает, и не может быть. Здесь с полною ясностью обнаруживается зловещая роль ипостазированной абстракции — пространства, оторванного от конкретного бытия и понятого, как пустая форма созерцания (§ 12).

В идеале и существе личность всепространственна, т. е. будучи одною и тою же единою личностью, является всяким своим моментом и всеми своими моментами, их отношением к «я» и взаимоотношением. Эта

всепространственность, как покой личности, возможна лишь в том случае, если покой личности не отвлеченный ипостазированный, а покой ее движения, и если бытие личности есть и ее бывание (§12). Разве может личность быть и единою и многою и вообще быть и не быть, если вся она целиком не есть «сначала» становление и полнота первого своего момента, «потом» — его погибание и возникновение второго, «потом» — полнота второго, «потом» — погибание второго и возникновение третьего и т. д.? А это значит, что пространственная личность обладает и *временным качествованием*. Временность личности делает возможною ее пространственность; как пространственность, в свою очередь, делает возможным то, что временная личность истинно или всегда «есть» в качестве всякого своего временного мига, что временность не простое прехождение личности (временной, а не временной), а — в идеале и существе — ее *всевременность*. Временность — движение пространственной личности, пространственность — покой временной.

Рассматриваемая сама по себе, отвлеченно от пространственности, временность не множество и не прерывность личности, а — *живое, непрерывно движущееся единство множества, не распределенное и не определенное*, а потому — *непосредственно не познаваемое*, ибо познание предполагает разъединенность и является разъединением-воссоединением (§15). Недаром «мудрейший из зверей полевых», т. е. змий или разум[26], питается прахом: сначала убьет (т. е. разъединит), а потом уже начинает познавать. Поэтому трудно опознать временность, не искажая ее существа, не «транспонируя» ее в пространство, особенно же в виду искусственности и условности абстрактного ее рассмотрения.

Однако мы непосредственно переживаем нашу временность как наше *непрерывное* движение. Но движение это — наше возникновение из ничего, наше саморазъединение и самовоссоединение. Если же так, то в непрерывном движении нашем возникает то, чего не было, исчезает то, что было, и само наше движение, как диалектика бытия-небытия, должно быть прерывным. Как мы уже отметили, движение предполагает множество (§ 12); умирание и воскресение предполагают прерывность. — Личность возникает из ничего, достигает в саморазвитии своем апогея и погибает, воз-

вращаясь в небытие, чтобы из него воскреснуть. Уже в самом этом процессе дана прерывность, а так как личность едина, — он должен осуществляться во всех ее моментах, временность же личности должна быть ее *прерывностью*. Но если временность только прерывность, то нет и движения личности, которое мы наблюдаем как непрерывное. Если временность только прерывность, всевременность окажется тем же, что и всепространственность. А тогда временность потеряет свою специфичность, в частности же — исчезнет всякое различие между настоящим, прошлым и будущим. — Конечно, в совершенной, истинно всевременной личности все ее моменты и миги равно актуальны. Тем не менее каждый из них является не только «настоящим», а еще и «прошлым» и «будущим»: они и временно различаются, т. е. все они еще и возникают и погибают, и не есть, и порядок их сохраняется.

Отрицание временности, как непрерывности, сводится на отрицание временности, как таковой, и ставит нас перед временностью, перешедшею в пространственность. Отрицание же временности делает невозможною и пространственность. С другой стороны: если временность личности — непрерывность, не может быть и взаиморазъединения моментов и саморазъединения личности. Тогда личность только единство и мы вынуждены отрицать пространственность личности, что с необходимостью приводит и к отрицанию самой временности. Выход из всех этих апорий лишь один. — Прерывность соотносительна непрерывности, как множество — единству, покой движению. Все это — одна и та же личность. Нет временности личности без ее пространственности, и обратно. И связь их не связь отвлеченных понятий, ибо они — качествования одной и той же пространственно-временной личности, в которой нет ничего только-пространственного или только-временного. Разрывая пространство и время, мы забываем о стяженности и отвлеченности нашего знания. В отвлеченном же анализе временности мы — в силу преимущественной связи нашего знания с нашею пространственностью — невольно склоняемся к опространствлению времени.

Во всей личности и во всяком ее моменте ее временность и пространственность как бы пронизывают друг друга и сливаются, т. е.: — во всяком моменте мы

отвлеченно-стяженно познаем самое пространственно-временную личность и абстрактно различаем пространство и время, *невольно склоняясь* к их *ипостазированию*. Поэтому со всею настойчивостью надо утверждать и повторять, что пространственность личности осуществлена и реальна только во временности, а временность — только в пространственности. Непрерывно-временная личность есть и прерывно-временная личность — «временная пространственность» и «пространственная временность».

Итак личность всевременна и всепространственна. Несовершенная же личность *ограниченно* всевременна и всепространственна. Однако она не начинается и не кончается, ибо не достигает и не знает ни полноты бытия ни полного небытия, поскольку она своего несовершенства не преодолела. Ее временность —*дурная* бесконечность: она вечно умирает, но никак умереть не может. Главное заблуждение метафизиков — в «обратной», извращенной постановке вопроса о «бессмертии» и смерти. Они все пытаются доказать «бессмертие» личности, тогда как надо доказать возможность ее смерти. *Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии* (ср. выше о «есть» личности). Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но — одно только умирание. Оно — *«живущая смерть»*, «смерть грех» или «смерть зло». Уставший жить, самоубийца надеется, что эмпирическая смерть принесет ему покой небытия. И кому из нас не ведома та же надежда, «искушение самоубийства»? — Пустая надежда! Разве в несовершенном существе что-либо может быть совершенным? Разве оно может опознать *совершенный* конец и обладать *совершенным* хотением конца? Оно мыслит конец как единственно известный ему эмпирический конец, обусловленный в неполноте своей его же, несовершенного существа, несовершенством. Стремясь к такому концу, оно не отрекается от своего несовершенства, но — как бы наново утверждает его и отрекается от стремления его преодолеть, в чем — единственный смысл жизни. Если, мечтая о смерти, человек говорит, будто он стремится к небытию, — он или лжет или сам себя обманывает. Он стремится не к небытию, которого, как отрекающийся от совершенствования, и представить себе не может, а

к «покою», которого не в силах помыслить безотносительно к себе самому; т. е. он стремится к самоуспокоению в неподвижности. Это то самое идиотское: «Мгновенье, остановись!», которого Мефистофель дождался от одряхлевшего, ослепшего и впавшего в социалистическое слабоумие Фауста. Если хорошенько подумать, так окажется, что идеал самоубийцы (покой) вполне совпадает с идеалом бессмертия в его обычном, вульгарном истолковании. Тут тоже неизменность, отсутствие расцвета и развития, неподвижность, даже каменным истуканам на земле не свойственная. Такого покоя, «покоя отвлеченного», быть не должно и не может. Подобный идеал не что иное, как отвлеченное понимание смерти, и как раз — смерти несовершенной или греховной, или — дурное бессмертие. Это — смертопоклонничество и смертобожничество. Эмпирическая же или несовершенная смерть — не доведенная до конца граница между эмпирическим и метаэмпирическим существованием несовершенной личности. Она не разрыв и не обрыв бытия, но — только глубокий надрыв его. Несовершенная «земная» жизнь погружена, словно капля в безбрежный океан, в дурную бесконечность несовершенного метаэмпирического и воистину «адского» бытия. Оставаясь несовершенным, пребывая в неодолимом несовершенстве нашего бытия, мы не в силах найти его начало, ибо потеряли его конец. И если можно преодолеть это несовершенство, так только одним единственным способом. Надо найти потерянный нами его конец; надо, чтобы не было несовершенной смерти, т. е. чтобы она, «живущая смерть», умерла, и умерла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроется и осуществится совершенное «бессмертие» (отсутствие греховной смерти), как *истинная жизнь чрез истинную смерть.*

14

В начале самоосуществления личности, каковое начало есть ее «определенное первоединство», и в конце этого самоосуществления, каковой конец есть ее «воссоединенность» (§ 1), в личности нет («еще» и «уже» нет) противостояния между «я» и его «содержанием», кото-

рое оно «отдаляет» от себя, опространствливает и отчуждает. Тем не менее во всеединой личности ее самоосуществление не является чем-то вне ее происходящим, несущественным, акцидентальным. Значит, в ней противостояние между «я» и его «содержанием» есть и «всегда». При всей своей связанности с «я», при всей своей текучести и разъединенности это «содержание» противостоит «я», как некоторое порождаемое и объемлемое им целое (откуда проистекает объемность или протяженность содержания, § 13). «Я» его произвело и может воссоединить его с собою силою нового своего акта (впрочем, не вполне). Но пока «я» этого не сделало и пока оно это только делает, — «содержание», противостоя ему, ограничивает и стесняет его свободу, как нечто данное и непреоборимое, подлежащее преодолению. «Содержание» — словно полуотмершее и мертвенное «я» или «я» еще не жившее. Но оно все же не *мертвое* «я», ибо тогда бы его совсем не было. Оно — «я» умирающее и оживающее, в качестве же такового себе, как «я» сущему, противостоящее. Оно все еще живет, и — в меру своего противостояния «я» сущему — живет как бы и собственною своею жизнью. Оно — «я» в своей телесности, телесное бытие «я», *живое тело* «я».

В совершенной личности тело ее действительно есть и действительно не есть. В ней оно действительно возникает (а не предстает нелепым и возмутительным образом как «уже данное», ср. § 13) и действительно преодолевается, т. е. вполне «воссоединяется» с «я», благодаря чему «я» и раскрывает свою свободу как свое *«самопреодоление»* (§ 1). Как же иначе? — Совершенная личность всеедина, и ее единство не немощнее ее разъединенности. Она и духовна (§ 1). И тело ее лучше всего назвать *«телом духовным»*.

Такое наименование приобретает особую выразительность, когда мы обращаемся к телу личности несовершенной. Это тело не возникает, а — *уже дано.* Оно — *частично* умирает и *частично* воскресает. Личность словно обречена вечно влачить его за собою, как волочит свое ядро каторжник (Рим. VII, 24)[27]. Оно — дурное разложение личности, не знающее ни начала ни конца умирание ее. Оно — *«тело смерти»* или *«тело душевное»*[28], ибо в соотношении личности с инобытием оно именно и раскрывается, как несовершенная телесная жизнь личности.

Впрочем, пока мы рассматриваем тело личности не по связи ее с инобытием, не «извне», и не в порядке знания, а — в порядке самопознания, «изнутри», из самой личности и в ней самой (§ 15). Конечно, такое рассмотрение абстрактно; но с абстрактностью наших понятий до поры до времени примириться мы должны (§ 3, 12). Во всяком случае, об отношении тела душевного к телу духовному мы уже и теперь вправе сказать, что второе — совершенство первого. Если же мы опознаем душевное тело как умаленность духовного, — эта умаленность уже, хотя бы и начинательно (— только в знании) и преодолевается. Душевное тело может найти свой конец, а тем самым и свое начало, может умереть, как «тело тления». — «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» [29].

II

Симфоническая личность

15

Познавая инобытие, личность познает его *в подлиннике, а не в копии.* Но это защищаемое интуитивизмом положение еще не решает вопроса [30]. В лучшем случае оно лишь определяет то, что нуждается в объяснении; в худшем — замазывает проблему. Понимаемый как *последнее* решение, интуитивизм подменяет метафизический анализ простым описанием фактов, которых не станет отрицать и феноменалист, но которые нужно еще объяснить. В этом отношении интуитивизм ниже феноменализма [31]: феноменализм все же метафизическая гипотеза, хотя и ошибочная, интуитивизм же лишь выдает себя за таковую *.

Феноменализм утверждает единство познающего с познаваемым, личности с инобытием, отрицая их

* Проблема знания может ставиться двояко. — Или мы исходим из самого средоточия бытия, данного нам в нашем «сознании», и стремимся из этого средоточия разрешить проблему знания и бытия; или же мы исходим из противостояния познающего инобытию, себя же помещаем — неизвестно где. Во втором случае и получается установка *интуитивизма*, последовательно развитая *Н. О. Лосским* [32]. В первом же случае *может* проявиться склонность отожествить наше сознание с нашим индивидуальным сознанием, или, вернее, самознанием (§ 15а), что и приводит к *феноменалистической* установке, как она, например, выразилась в некоторых тенденциях кантианства. Нам здесь существенны не исторические формы интуитивизма, а — *существо и диалектика их основных идей.*

разъединенность, почитаемую им за иллюзию, и ошибочно отожествляя это единство с познающим. Этим он стремится к оправданию знания как *абсолютно* значимого в сфере субъекта и к оправданию *творческой деятельности* субъекта как создающей познаваемое инобытие. Он может устремиться и к оправданию *свободы* личности в самом акте знания. За общеизвестною недостаточностью феноменализма не следует забывать о ценности этих мотивов.

Интуитивизм утверждает разъединенность познающего с познаваемым инобытием как некоторый первичный онтический факт и видит в акте знания только *«координацию»* субъекта с объектом. Но при всем желании интуитивизм не в силах устранить вполне единство субъекта с объектом, которое предполагается уже в самом понятии «координация». Интуитивист вынужден допустить, что координация есть или совершается «где-то» или «в чем-то». Пусть он назовет это «что-то» *«сознанием»* или *«предсознанием»*. Оно все равно оказывается не личностью, а плохою копиею «пространства». Как метафизическая гипотеза, интуитивизм является *опространствлением* проблемы знания и — шире — проблемы взаимоотношений личности с инобытием, т. е. — скрытым материализмом. А с этим связана и в этом уже заключена необходимость ипостазировать отвлеченности (§ 13). Недаром в интуитивистических построениях такую большую роль играют понятия «идеального бытия», «причины», разлагаемой на «причину» и «повод», «связей», которые не меняют своей *механистической* природы от наименования их «идеальными», «сверхпространственными», «сверхвременными», «субстанциального деятеля», спиритуалистической транскрипции атома, и даже — чудовищная «contradictio in adjecto» — «частичного» или «отвлеченного единосущия». В «идеал-реализме» Н. О. Лосского надо видеть очень последовательное развитие его интуитивизма и одну из форм спиритуалистического материализма, но вовсе не «реализм» [33].

Таким образом знание получает в интуитивизме — и это большая заслуга — *объективную* значимость, отрицаемую феноменализмом. Содержание знания всецело приписывается объекту (инобытию). Но зато знание утрачивает возможность быть абсолютно обоснованным для субъекта, ибо субъект знания и от

самого объекта, и от содержания его отделен непреодолимо, а правильность «координации» никакой проверке не поддается. С другой стороны, в акте своего знания субъект теряет почти всю свою активность и почти всю свою свободу. «Познавание есть наименее активная деятельность», прибавим (не настаивая уже на «contradictio in adjecto»): и наименее свободная. Ибо субъект интуитивиста свободен только в актах «внимания, различения и т. п.», причем на самом-то деле остается лишь внимание или направленность на инобытие, так как «различение и т. п.» всегда обоснованы объектом*. Наконец, интуитивизм до крайности *обедняет* содержание личности и склоняет к небрежению тем фактом, что во всех ее качествованиях наличествует познавание ею инобытия, упор на инобытие, совместный с ее единством. В связи с этим интуитивисту совсем нелегко объяснить, как *одно и то же* знание может быть и познанием инобытия, и самопознанием личности (§ 1).

Нисколько не отрицая больших заслуг интуитивизма, не следует забывать о не меньших заслугах феноменализма. Его слишком долго опровергали, и пора наконец выдвинуть его положительные стороны. Пора напомнить, что невозможность объяснить разъединенность инобытия и личности как иллюзию неизбежно приводит феноменалиста к системам Фихте, Шеллинга, Гегеля, вобравшим в себя здоровое ядро интуитивизма, но *не ограничивших себя* интуитивизмом. Напротив, интуитивист не в силах справиться с разъединенностью бытия и вынужден остановиться на констатировании системы мира, которая остается для него необъяснимою. В Фихте, Шеллинге, Гегеле он видит *только* интуитивистов, в результате чего пропадает, например, диалектика Гегеля, а новый Фихте оказывается старым Смайльсом[34].

Личность познает инобытный ей мир в подлиннике. Это значит, что она *качествует его качествования-*

* Интуитивист обязан утверждать *не*-свободу знания как такового. Мы же утверждаем, что истинное, совершенное знание *свободно как превозмогающее собственную свою необходимость*. Несовершенное, или греховное, знание свободно лишь относительно либо — по преимуществу несвободно. Впрочем, в меру своей несвободы оно и не знание.

ми и что ею-то они, во всяком случае, являются. Ведь личность едина, и ее качествования не быть и ею не могут. Но она активна и самодвижна. Активно и самодвижно она раскрывает в своих качествованиях *себя самое.* Нельзя сделать исключение и для тех качествований ее, которые она приписывает (и) инобытию: и в них она *себя* раскрывает, и их *из себя* производит. Если я воспринимаю удаленное от меня зеленое шумящее дерево, его зелень, шум, пространственная форма, его пространственная удаленность от меня, т. е. само пространство, в котором мое тело соотносится с деревом, суть и *мои* качествования, и *мое* порождение, и *моя* личность. Это и я (конечно, — не мое физическое тело) зеленею и колеблюсь в листве дерева, пространственно качествую. Дело не в том, что я сперва воспринимаю инобытие со всеми его качествами, а потом «субъективно» в него «перевоплощаюсь» и начинаю считать его качествования (и) моими, — не в том, даже если бы такое «перевоплощение» не нуждалось для своего объяснения в целом ряде сомнительных и сложных гипотез. Наоборот, единство мое с инобытием есть *первичный исходный факт,* не усматриваемый с достаточною ясностью интуитивистом, ошибочно толкуемый феноменалистом. Только после того, как я опознаю этот факт, я начинаю противопоставлять себе мои качествования и, опознавая вместе с тем качествующее в них инобытие, оказываюсь склонным и способным отказаться от них в его пользу. Отказавшись же от них и уединившись в себе от инобытия (т. е. *воображая,* что я от него уединился), я и само мое единство с ним вынужден истолковывать с помощью противоестественных гипотез.

Из того, что познаваемый мною инобытный мир — мои качествования и, стало быть, моя личность, вовсе не вытекает, что он *только* мои качествования и *только* моя личность. Если я пространственно-качествую в безграничном воспринимаемом мною мире, зеленею в древесной листве, прозябаю в семенах, страдаю и радуюсь в других людях, — это листва, эти семена, эти люди, весь этот мир все же не я, не моя личность, не мой образ бытия, а иные образы бытия, противостоящие моему. За моими качествованиями, в них самих даже я наталкиваюсь на иной их исток и упор, кроме моего: на инобытие.

Раз я познаю инобытие — я в некоторой степени с ним един, хотя, конечно, и разъединен, притом разъединен более чем с собственно «моими» моментами. Процесс познания мною инобытия есть процесс моего соединения с ним. И если мое стремление к совершенному знанию — залог его достижения мною в моем совершенстве (а иначе — какой в нем смысл и откуда оно?), это совершенство предполагает полное единство мое с инобытием. Соединение мое с инобытием осуществляется как *сфера наших «общих качествований»*, которая упирается, с одной стороны, в мою личность, поскольку она еще не перешла в эту сферу или уже вышла из нее, а с другой стороны — в инобытие, *как для меня — уже или еще некачествующее и неопределимое.* Очевидно, что общая сфера может и сужаться до крайней разделенности моей личности с инобытием, и расширяться в направлении к нашему единству. В ней инобытие отдает себя мне, а я отдаю себя инобытию. И само собой понятно, что мое участие в ней (мое познавание инобытия) не является актом, ценным только для меня, но — актом *онтического смысла и значения, бытийственным и самым бытием.* Потому и небезразлично, познаю ли инобытие я один или, кроме меня, его познают еще и другие личности и знаю ли я об этом. В последнем случае сфера общих качествований для меня обогащается. Надо, однако, помнить, что, хотя личность моя и едина, а ее качествования — она сама, она в силу своего несовершенства (разъединенности!) не вовлекает в общую сферу *всех* своих качествований и может, с другой стороны, смешивать общее ей и инобытию со «своим» собственно, познание инобытия — с самопознанием. Отсюда — неизбежность для несовершенной личности ошибок, т. е. приписывания в акте знания инобытию того, что принадлежит (в пределах данного акта) только ей, или незаконного присвоения только себе того, что свойственно также инобытию*.

* Знание объективно и в меру этой объективности безошибочно, когда в моем акте знания я отвлекаюсь от только моих качествований, общие же качествования устанавливаю постольку, поскольку они свойственны инобытию. Необходимо поставить вопрос: как возможна ошибочность знания; но нелепо спрашивать:

Акту знания предшествует *первичное единство или первичная слиянность инобытия и личности*. Таким образом, *знание начинается с разъединенности инобытия и личности* и *заключается в их воссоединении*. Нельзя предполагать, будто при этом разъединяется наша *индивидуальная* личность: это равнялось бы феноменалистическому отрицанию инобытия. Ошибочно также допускать, будто наша индивидуальная личность *как таковая* разъединяет свое первичное единство с инобытием. Подобное допущение явилось бы лишь смягченным и неясным повторением первого; особенно же очевидна его ложность в применении к взаимопознанию двух личностей, когда в обеих мы обязаны допускать то же самое. Нельзя, конечно, относить разъединяющую деятельность только на долю инобытия. В себе, в личности, отвергать разъединяющую деятельность мы не можем (ее, ценою противоречия с собою самим, вынужден признать даже интуитивист); в наличии же таковой у неодушевленных тел мы вправе серьезно усомниться.

Первоединство познающей личности с познаваемым ею инобытием (все равно: познает ли она мир в целом или какой-нибудь «отрезок» его, какую-нибудь «отдельность») — не личность и не инобытие, а *их единство, в котором, поскольку оно определяется нами, их взаимобытности еще нет*. Это единство и саморазъединяется («потом» или:— уже не в качестве определенного) на инобытие и личность, дабы восстать или воскреснуть через самовоссоединение. Саморазъединение и самовоссоединение единства предстают каждое как акт инобытия и акт личности. Содержание обоих актов будет общим — сферою общих качествований;

как возможно безошибочное знание, ибо в такой постановке вопроса optima forma дана petitio principii [35]. До сих пор мы говорили преимущественно о знании инобытия. Но инобытием является не только то, что относится к внешнему, пространственно-вещному миру, а и то, что относится к сфере так называемого «сознания» (понятие, кстати, весьма неясное). С другой стороны, поскольку в себе самой разъединившаяся личность воссоединяется, она *познает* себя: определяется *самознанием*. Таким образом, полнота знания заключается в самознании и знании инобытия вместе или — в полном самознании высшей личности (см. далее).

начало и конец или цель их будут совпадать. И все же, являясь одним актом самовоссоединяющегося через саморазъединение единства, они внутри его будут взаимопротивостоять — как акт личности и акт инобытия. Следовательно, одна и та же сфера общих качествований является в одно и то же время еще и сферою инобытия, самим инобытием, и сферою личности, самою личностью. Создавая весь описанный процесс, единство действует и действительно только в качестве личности и в качестве инобытия. Оно не вмешивается в процесс как нечто третье, не связывает его какими бы то ни было внешними, «идеальными» либо «реальными», формами. Оно не ограничивает свободы личности и свободы инобытия, ибо оно — и сам процесс, и инобытие, и личность. Однако, поскольку инобытие и личность взаимно противостоят, «производное» может противостоять им как ими определяемое, их «определенное первоединство». Мы называем это единство инобытия с личностью, которое столь же их единство, сколь их «определенное первоединство» и соотносительное ему их двойство, *двуединством инобытия с личностью.*

Очевидно, что *двуединство личности с инобытием само должно быть личностью,* даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого *двуединства?* Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве его с инобытием? От индивидуальной личности двуединство личности с инобытием отлично лишь тем, что его моменты (личности — или: личность и животное, или: личность и вещь) взаимно инобытны, взаимо-противостоят больше, менее преодолимо, чем взаимопротивостоят моменты индивидуальной личности. Поэтому вполне правильно назвать двуединство личности с инобытием *симфоническою личностью,* различая в ней *ее* определенное первоединство и *ее* двойство, второе — как саморазъединяющееся и самовоссоединяющееся единство и полагая все это *не вне* ее индивидуаций или моментов.

Нет необходимости, чтобы (обе) индивидуации симфонической личности достигали равного самораскрытия, находились на одном и том же уровне развития и (относительного) совершенства. Метафизически подобное предположение даже невозможно. Если же так,

то вполне мыслимо и даже необходимо, чтобы в иных случаях один из моментов симфонической личности не достигал личного бытия, личного самосознания и самодвижности. От этого он не перестает быть субъектом «общих качествований», но, конечно, качествует в них «бессознательно», «безотчетно», «косно», «не свободно». Он — потенциальная или зачаточная личность; как личность действительная он «еще» или «уже» не существует. И все же что-то от личного бытия в нем есть, тем более что «бессознательность», «несвободу» и т. п. его качествования никак нельзя понимать в абсолютном и положительном смысле: они — его недостаточность. Но эта недостаточность может быть лишь недостаточностью самой индивидуирующейся в нем симфонической личности и должна, следовательно, как-то выражаться и в другой индивидуации этой личности, т. е. в личности индивидуальной. Последняя будет стеснена или ограничена «данностью», непредолимостью и «упрямством» инобытия как специфическою особенностью не только общих, а и «только-своих» качествований. Самодвижность ее окажется связанною ее «первородным грехом», и знание ее окрасится пассивностью.

Ради простоты и удобства мы говорили о симфонической личности так, как если бы она всегда осуществляла себя только в двух моментах, кое-где лишь намекая на условность подобного предположения скобочками. На деле «двумоментность» симфонической личности — явление довольно редкое, и, как правило, она не двуедина, а многоедина. Мы оставляем, далее, пока без ответа вопрос: возможно ли, чтобы ни один из моментов симфонической личности не был личностью? *Возможен ли мир без личного своего бытия*? Вопрос, конечно, важный, но — обладающий только теоретическим значением. — Единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, — симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц, которым еще так недавно играли наши дети. Наш мир *уже* не может быть без личного бытия, ибо оно в нем *уже* есть. Но, само собой

разумеется, симфоническая личность ближе к своему совершенству и лучше раскрывает свою природу, если она осуществляется только в личностях. Строго говоря, такой личности в нашем несовершенном и все же едином мире нет. Однако с помощью некоторого отвлечения от вещного бытия мы с тем же правом, с каким изучаем индивидуальную личность, можем изучать и симфоническую, поскольку она осуществляется только в личностях. Назовем такую симфоническую личность *социальною личностью**.

15a

[Все термины, производные от слова «знание» (— «сознание», «самопознание», «сознательный», «бессознательный», «несознательный», «сверхсознательный»), да и сам-то термин «знание», чрезвычайно многозначны и расплывчаты. К несчастью, анализ языка здесь не только не поможет, а, скорее, даже собьет с дороги, так как именно здесь язык отразил вековечную путаницу метафизических понятий и в своем развитии искажен отвлеченными теоретиками. В частности, корневое значение слова «знание» свидетельствует об эпохе языческого метафизического имперсонализма[36], а не преодоленная доныне тирания термина «сознание» — о породившем его противоестественном конкубинате этого имперсонализма с индивидуализмом. Таким образом, нам не обойтись без метафизики и даже богословия: необходимо исходить из достовернейшего.]

Божественная Триипостасная Сущность, или Божье Триединство, — единственное личное бытие. По отношению к Нему тварь не личность и даже вообще не что-то; ибо тварь — неопределимый и непостижимый субстрат того же Божественного «содержания»,

---

* См. мои «Основы политики» («Евразийский временник», кн. V. Париж, 1927) § 2—6, 11; «Церковь, личность и государство». Париж, 1927, § 4, 6, 9, 13—14; «О началах», т. 1, Берлин, 1925, § 24—36; «Философия истории», ib., 1923, § 5—9, 11—13, 15—27, 31, 35, 37, 38, 48, 50, 61—62.

т. е. самой Божественности, — субстрат, который свободно из ничего возникает и, освоив полноту Божественности, свободно перестает быть, которого Бог создает из небытия и обожает, делая его Собою и всегда содержа его в единстве с Собою как Богочеловека. Весь мир — всеединая личность в том смысле, что он — теофания, т. е. Триипостасное Божество, чрез Ипостась Логоса причаствуемое тварным субстратом [37]. Мир совершенный, как всеединая симфоническая и социальная личность, отображает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность.

Бог триипостасен, но это не нарушает Его единства (perihoresis [38]); и всякая Ипостась есть все Божество. Таким образом, всякая Ипостась — совершенное личное бытие и совершенная личность. И в Ипостаси Логоса миру тварному открыто все Триипостасное Божество как Божественная Личность.

Логос, в рождении Своем от Отца, разъединяется с Отцом и Духом; в исхождении Духа от Отца — воссоединяется с Духом и Отцом. И, как единый Бог и Божественное Единство, Логос вечно разъединен с Отцом и Духом (ипостасно от Них отличен) и вечно же с Ними един. Он как полнота Божественности и как самодвижный — столь же рождающийся, сколь рождаемый. Поэтому Его разъединение-воссоединение с Отцом и Духом есть и Его *само*-разъединение-*само*-воссоединение. Первое есть в Нем и Он как второе. Можно сказать, что второе из первого, но первое и есть второе, хотя они и различны.

Саморазъединение-самовоссоединение Логоса называем Его *самознанием*; разъединение-воссоединение Его с Отцом и Духом — Его *знанием*. Самознание Логоса есть, таким образом, Его знание, и обратно; но все же они и различны. Если же надо как-нибудь обозначить их непостижимое двуединство — называем его *сознанием* Логоса. Так Его сознание есть и знание Его, и самознание Его, и их единство. Но в Логосе самознание, знание и сознание совершенны, истинны, т. е. есть само Его бытие и Он сам. Поэтому, говоря о них, мы лишь иными словами повторили, что Логос — самодвижная Ипостась, что Он ипостасно отличен от Отца и Духа и — вместе с Ними — есть Единое Божество.

В том же смысле должны мы говорить о самознании, знании и сознании совершенной и обоженной

твари, а так как она всеедина, то — и о ней в целом и о всяком моменте-личности ее. Однако тварь не Бог, и в причастии ею Божественные самознание, знание, сознание получают особое качество. В *самознании* своем тварь познает как свою и себя раскрывающуюся в ней Божественность и еще — себя самое как противостоящий Богу, этой самой Божественности, тварный субстрат ее, которого вне Богопричастия нет, который и в Богопричастии из ничто возникает и в ничто возвращается, или — не есть, есть и не есть. В *знании* своем тварь познает Бога как инобытного ей и как ее Творца и, с другой стороны, ипостасно соединяется с Логосом как единый уже субъект Божественного знания. *Сознание* же твари не только причаствуемое ею Божье сознание, а еще и двуединство ее с Богом.

Выходит, будто тварь богаче Бога и обладает чем-то, чего даже у Бога нет. Это бы так не было, если бы Бог не сделался человеком и не обожил человека. Но Богочеловечество нарушило бы совершенство Бога, если бы и как Богочеловек Логос не был в Боге всегда: искони и во веки веков, если бы Богочеловек не был предвечным, а Бог не превозмогал различие Божества и тварности, что и выражается идеею творения из ничего.

Но тварь еще и несовершенна, что искажает ее самознание, знание и сознание. Поэтому они прежде всего неистинны, т. е. не вполне есть, не полнота бытия, а — умаленность или «подобие» бытия. Они — качествования бытия, его не исчерпывающие. Так, знать Бога для твари несовершенной не то же самое, что быть Богом, но — только начинать обожаться и противостоять Богу без полного единения с Ним. Даже самознание твари еще не означает, что она есть она сама, ибо: какое же «есть» в несовершенстве? Это значит, что, преимущественно разъединенная (а недвуединая) с Богом, тварь и в себе самой преимущественно разъединена, а не совершенно всеедина. Если же так, то и сознание несовершенной твари не двуединство ее сознания и знания, а лишь некоторое их соотношение и соположение, хотя и без четкой взаиморазличенности. В несовершенном тварном сознании наиболее «объективным», обоснованным моментом естественно является знание. Ведь оно содержанием своим в конце концов имеет несомненное истинное бытие, т. е. Божествен-

ность, тогда как самознание упирается в несовершенную тварь, которая шевелится где-то у границы небытия, в строгом смысле слова не есть, и не есть она сама. Отсюда проистекает тенденция к отождествлению сознания с знанием, что сказывается в определяющей роли, которая принадлежит слову «знание» и заставляет говорить о «само-*знании*», «само-по-*знании*», «само-со-*знании*», «со-*знании*». При невозможности отыскать себя тварь несовершенная от понимания сознания в смысле соотношения себя как «пустого» субъекта с познаваемым неизбежно переходит к *обезличению* сознания, превращающегося в бессубъективное знание, т. е. перестающего быть знанием и сознанием и получающего призрачный характер.

Таким образом, знание несовершенной твари тоже оказывается необоснованным, ибо оно не может быть обоснованным, поскольку разъединенность твари с Богом точно не восполнена их единством. Путь к этому восполнению и единству открыт твари не в развитии ее знания, даже не в развитии ее Богознания, но только — в развитии ее самознания как самознания Богочеловеческого (иначе — в ее «лицетворении»). Однако несовершенная тварь, стерев уже различие самознания и знания в сознании, т. е. обезличив сознание и превратив его в нечто безразличное и неразличимое, от его отожествления с знанием обращается к отожествлению его со своим *тварным* самознанием.

Следовательно, в конце описанного нами процесса, очень похожего на бессмысленное кружение белки в колесе, тварь как бы возвращается к началу своего несовершенства — к отъединению от Бога. Она уединяется, замыкается в себе и своем, не замечая, что все принадлежащее ей и она сама — краденое: уворовано ею у Бога. Высшею категориею для нее становится ее, тварное самознание, знание же и сознание делаются загадочными, необъяснимыми фактами. Перед этою загадкою в недоумении останавливается интуитивизм; на попытке ее разрешить ломает себе шею феноменализм (§ 15). А между тем для феноменализма как утверждения тварной уединенности некоторые лучшие (хотя только лучшие, а не совсем хорошие) возможности существуют, если только он преодолеет свою тенденцию к солипсизму.

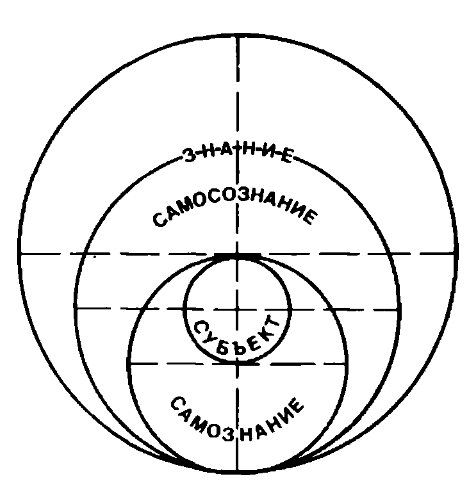
Конечно, *всецело* тварная личность с Богом не разъединена; но все же некоторая от Него отъединен-

ность и самоуединенность — факт несомненный. И он обязывает нас, отвлекшись от сохраняющегося единства твари с Богом, рассмотреть категории знания, самознания и сознания так, как если бы Бога не существовало, а всеединая тварная личность являлась единственным бытием.

У всецело уединенной тварной личности как у личности всеединой не может быть ни знания, ни сознания, ибо для нее нет иного: ничего нет, кроме ее самой. У нее может быть только самознание, разъединение-воссоединение внутри себя самой. Но она всеедина, т. е. осуществляет себя как многоединство своих моментов, что и является существом ее самознания и было бы этим самознанием всецело, если бы оно и личность были совершенными. Поскольку момент-личность всеединой личности — она сама, у него тоже ничего нет, кроме ее самознания. Поскольку он — специфическое ее выражение, это самознание — уже *его* индивидуальное самознание. Но постольку момент соотносится в лоне всеединой личности, в ее самознании, с прочими ее моментами, *ему* инобытными. Сама всеединая личность разъединяется на свои моменты и воссоединяется. Момент, будучи ею (а она не может быть *вне* своих моментов), в этом ее саморазъединении-самовоссоединении соучаствует, однако не в качестве себя как момента, соотнесенного с другими, но в качестве самой всеединой личности. Как моменту, ему уже даны его разъединенность с другими моментами и — на основе этой первичной разъединенности — его дальнейшее разъединение и неполное (вос)соединение с ними. Ему как моменту даны соотношение его с другими моментами, они сами в качестве инобытных ему и стяженное единство их с ним (§ 17), которое он ошибочно соотносит с собою как самое высшую личность, и ей приписывая присущую другим моментам инобытность. [Разумеется, высшая личность есть как отдельность и не есть ее личность-момент. Однако она не единство своих моментов, а многоединство их и содержит в себе их отдельности, как себя самое. Она противопоставляется им не статически, а динамически и иерархически: в порядке времени. И лишь так и она, и они могут быть обоснованы как отдельности: иначе получается обезличивающий дележ.]

Так самознание высшей личности становится в ее моменте, с одной стороны, его *индивидуальным само-*

знанием, с другой — его *знанием*. Двуединство их является его *сознанием*. Но у этого сознания два субъекта: один — личность-момент, другой — сама индивидуируемая им высшая личность, которая и связует его с другими своими моментами, создавая сознание как двуединство самосознания и знания. Вполне естественно, что момент может рассматривать сознание и как свое, даже: как только свое, и как нечто безличное и безразличное, как некую среду, похожую на пространство (§ 15). Так объясняется, что момент-личность односторонне-ошибочно то отожествляет познаваемое им с собою, как свое индивидуальное «сознание», то полагает познаваемое не только вне себя и своего самознания, но и вне сознания. А этому способствуют особенности процесса разъединения.



Момент не в одинаковой степени разъединен в себе самом на *свои* моменты (в его самознании) и разъединен с другими моментами. Но и с другими моментами он разъединяется-воссоединяется не в равной степени. Иногда его соучастие в саморазъединении-самовоссоединении высшей личности не сопровождается его резким противостоянием ей, так что момент не полагает эту личность как субъект знания в отдельности от себя и его знание *словно* заключается всецело «внутри» его, по характеру приближаясь к самознанию. Правда,

знание к самознанию лишь приближается, но не становится им, ибо познается моменту инобытное; но все же такое знание явственно отличается от обычного, в котором не только инобытно моменту его познаваемое, а и сам момент не сливается с высшею личностью как субъектом знания, в иных же случаях себя ей, хотя бы и ошибочно, в горделивом самоуединении противопоставляет. В первом случае момент познает из высшей личности и вместе с тем, в меру частичного с нею отожествления, еще и из себя, т. е. как бы из себя, «изнутри», во втором случае он познает из высшей личности, которой с собою не отожествляет, т. е. как бы не из себя, а «извне». Второе, «внешнее» знание связано с телесностью высшей личности, первое, «внутреннее» — с ее единством или духовностью. По инобытности познаваемого моменту мы различаем его самознание и знание. Но мы можем сблизить внутреннее знание с самознанием и, объединив их в понятии *самосознания*, противопоставлять самосознание внешнему знанию. Тогда состав сознания будет определяться, с одной стороны, как самознание-знание, с другой — как самосознание — внешнее знание.

Очевидно, что вся схема держится на утверждении личного самодвижного бытия и что без него не может быть ни достоверного знания, ни знания вообще. Это вскрывает ее условность, обращая мысль к Богочеловеческому сознанию, в коем и тварь истинно познает Бога, т. е., разъединенная, с Ним соединяется.

16

Знание личности-момента покоится на самознании социальной личности (вполне — только на самознании всеединой тварной личности и ее Богознании). Но в самознании своем социальная личность становится собственным своим средоточием не вне своих моментов, а — в них. *Осуществителем и носителем социального «я» всегда является «я» индивидуальное* (§ 3, 5).

Индивидуальная личность может быть собою: этою определенною личностью, только потому, что в соотношении с нею есть другие личности, которые ее определяют и ею определяются (§ 2, 10). Не будь их, не было

бы ее определенности и, значит, ее самой. У нее не было бы самознания, ибо не было бы знания. Невозможною оказалась бы ее внутренняя определенность (распределенность), т. е. саморазъединение, ибо оно возможно только в том случае, если есть полное разъединение, которое должно быть и «внешним», и «внутренним». [Тварь саморазъединяется и обладает самознанием только потому, что она разъединяется с Богом и, воссоединяясь с Ним как Богочеловеком, обладает знанием о Нем. Это значит, что и Бог саморазъединяется-воссоединяется как Логос.]

Но личность не может даже знать об иных личностях, если она с ними и не едина. Поэтому первоединство ее должно быть не только единством всех ее моментов, а *еще и единством ее с инобытными ей личностями.* Такое единство мы уже и наблюдали, рассматривая сферу общих, многоиндивидуальных, многосубъективных качествований (§ 15). Индивидуальная личность, будучи свободною самоиндивидуацией социальной, осуществляет ее как бы по двум направлениям. Или, исходя из социального и своего первоединства, она отрывается от других же личностей и устремляется по прямой линии вниз, в себя как индивидуальную, в себе разъединяется на свои моменты и воссоединяется; или она, исходя оттуда же, движется по горизонтали к другим таким же личностям и в них переходит, их вбирает и воссоединяется с ними, подымаясь вверх, в социальную личность. Первое раскрывается в индивидуальном самознании, второе — в знании, которое является самознанием высшей личности. Но так как самознание высшей личности осуществляется лишь в самознании индивидуальном, ясно, что индивидуальное самознание не всегда собственно или в строгом смысле индивидуальное. Оно не «постоянная величина», а все время меняется. То оно расширяется до социально-личного самознания, до самознания человечества и всего тварного бытия, то сжимается до собственно-индивидуального и даже падает ниже себя — в свои моменты. Однако индивидуальная личность — реальность; и центр колебаний лежит в собственно-индивидуальном. Есть моя индивидуальная личность, но я-то — не только она, хотя и — преимущественно она. Если же кто скажет, что этим все же подрывается индивидуально-личное бытие, так пусть винит самого себя. Ибо

и он виноват в несовершенстве мира; и он больше мечтает о том, чтобы считать себя индивидуальною личностью, чем является ею на самом деле. И к стыду его, он, как и все мы, не достигает полноты индивидуальности не потому, что хочет быть высшею личностью, но именно потому, что не хочет (ср. § 4, 11, 12).

В индивидуальной личности мы установили два процесса: 1) разъединение, погибание, или умирание и 2) воссоединение, (вос)становление, или воскресение. Мы установили далее онтическое первенство разъединения, или умирания, являющегося условием воскресения, и даже усмотрели в вольной недостаточности умирания (не-желания умереть) основание роковой необходимости вечно умирать, не достигая смерти. Мы знаем, наконец, что возможность полноты и совершенного единства личности зависит от полноты ее смерти, всякого ее момента и всех ее моментов. Все это прослеживается в социальной личности, получая новый и более глубокий смысл.

Умирание момента-личности, являясь условием становления и бытия других моментов-личностей, предстает как его *самоотдача* им, как его *жертвенное* умирание, но умирание — необходимое условие воскресения. Поэтому самоотдача момента-личности — необходимое условие его утверждения. Если он не отдает себя другим — ни они не могут быть, ни он сам. Конечно, он *сам* возникает и *сам* себя утверждает, однако — лишь потому, что *они* себя ему отдают и что они есть чрез *его* самоотдачу.

Так онтическое первенство саморазъединения, или умирания, получает в социальной личности смысл первенства *жертвенного умирания для других* или самоотдачи, т. е. смысл *любви*. Напротив, определяющая несовершенство личности вольная недостаточность ее саморазъединения является неполнотою ее жертвы и потому неполнотою ее утверждения. Эта недостаточность — утверждение ее только в себе и для себя, т. е. — ее *самоутверждение*, или *гордыня*, по отношению же к другим моментам-личностям — *ненависть*. Впрочем, даже такое дурное и ложное утверждение или «самоутверждение» невозможно как изначальное: оно возникает лишь тогда, когда личность уже есть. Иными словами, оно возникает *только на основе самоотдачи*, так как личность есть чрез самоотдачу. *Само-*

утверждение или ненависть есть сама вольная недостаточность самоотдачи.

Отсюда ясно, что такое в социальной личности подмеченная нами в индивидуальной «полумертвость» моментов, ее «дурная смерть». Это и есть самоутверждение личностей-моментов, а как самоутвержденность их — их непреодолимая взаиморазъединенность, их роковая, обличающая ложь самоутверждения и все же не полная взаимоотдача. Это — вольная, но нежеланная недостижимость единства.

Благодаря первостепенному онтическому значению акта знания в нем особенно ясны — и вольная, радостная самоотдача познаваемому, живой истине или истинной личности, и свободное, активное утверждение себя (не самоутверждение!) в освоении истины и обладании ею, и соединение с познаваемым, с другой же стороны — и необоримая данность истины, унизительная для познающего, делающая его рабом тирании истины (т. е. нежеланная и роковая самоотдача познающего), и горделивая, но бесславная попытка самоутверждения. Наконец, в акте знания прозревается и путь к его совершенству и свободе.

[Нашими утверждениями уже затрагивается проблема *зла*. Она даже предрешается ими в том смысле, что зло следует понимать как *недостаток и недостаточность добра*. — Ненависть является недостаточностью любви. В самом деле, любовь сказывается в симфонической личности как взаимоотдача ее моментов. Но момент отдает себя не пустоте, а другим моментам, и не попусту, а ради них: для того чтобы их утвердить. Поэтому, если мое утверждение встречает препону, она сводится на то, что другие моменты мира недостаточно хотят себя мне отдавать и недостаточно отдают. Мое утверждение упирается в их косность, как их утверждение — в мою. Таким образом, существует косность мира как внешняя всякому его моменту необходимость и как — для этого момента — объективное и непреодолимое зло.

Но зло преподносится не только как неодолимая косность, а и как активная, насилующая и увлекающая стихия. И ненависть не просто малость самоотдачи, а отрицающее других утверждение себя на их месте. Это вполне объяснимо на почве несовершенства как смешения «я» индивидуального с «я» симфоническим. — Утверждение меня всеми моментами мира в их самоотдаче

мне — самостановление мира именно мною. И я сам участвую в нем и утверждаю себя, поскольку я не утверждаемый миром его момент, а сам утверждающий его (меня) мир. Значит:— я утверждаю себя чрез самоотдачу себя высшей личности (миру), т. е. конкретно — прочим ее моментам. Если же я ошибочно признаю высшее «я», высшую личность моим собственно-индивидуальным «я», моею ограниченною личностью-моментом, мое утверждение превращается в мое самоутверждение. Зло же самоутверждения не в том, что я утверждаю себя, и даже не в том, что утверждаю мою самость, как этот именно момент развития мира, но в том, что я уединяюсь в моей самости и не хочу признать ее моментом развития, т. е. придаю ей абсолютное значение. Это — гордыня и отрицание инобытия и Бога, акосмизм и атеизм, люциферианство. Это — закоснелость моя в данном моменте моего развития, моя косность. Объективно она невозможна: разъединение мира во мне и мое саморазъединение все же продолжаются, однако — уже как для меня, уединяющегося в себе, нежеланные, роковые.

Равным образом погибание других моментов ради меня является для меня, монополизировавшего самость, уже не их *само*погибанием, а — просто погибанием их для меня. Соучастие мое в их самопогибании (самоотдаче мне) чрез мою самоотдачу высшей личности предстает как уничтожение их мною. Я хочу их уничтожить, чтобы самому стать на их место, вопреки тому, что они в силу недостаточности нашей взаимоотдачи этого не хотят. Но потому я и не могу их уничтожить, ненависть же моя обращается во внутреннее мое кипение, в уничтожение мною меня самого вместе с моею самостью, т. е. опять-таки в мое *роковое* саморазъединение.

Если ограничить анализ только эмпирическим бытием, то покажется, что мы можем совсем уничтожить иную личность и, во всяком случае, уничтожить ее больше, чем она ради нас согласна уничтожиться. Но ведь нам уже известно (§ 4, 11, 14), что эмпирическим существованием бытие личностей не исчерпывается. Убивая человека, мы его еще не уничтожаем — его «душа» лишь возносится над землею, «морщась и негодуя», не давая согласия на свою эмпирическую гибель. Поэтому, например, этически существенно различаются казнь, убийство и убийство на войне, где неко-

торым образом уже есть согласие убиваемого быть убитым. Но и эмпирическое несогласие быть убитым, на первый взгляд несколько подрывающее нашу теорию, вовсе еще не является полным несогласием личности. Оно — эмпирическое выражение несовершенного согласия, которое метаэмпирически усовершается. Говоря грубо и мифологически, в метаэмпирическом своем существовании личность насильственно убиваемого рано или поздно доходит до того, что *«прощает»* своего убийцу, т. е. преображает насильственную свою смерть в вольную свою самоотдачу. Она отпускает своего убийцу на волю после долгого онтического процесса, который в убийце эмпирически яснее всего выражается как «угрызения совести», Эриннии[39].

Только восходя от эмпирического бытия к метаэмпирическому, мы и понимаем зло как недостаточность, и получаем право о нем, как о недостаточности говорить. В границах эмпирии злообъективная стихия, которую необходимо противопоставлять добру и с которой (именно со стихиею, с *безличною* силою, а не с личными существами, не с людьми) надо бороться. Но если не выходить за грани эмпирии, неясно, как надо бороться, почему даже злодея грешно убивать, почему единственное верное и успешное средство борьбы со злом заключается в прощении врагов и обид, в самоотдаче, в жертве собою. Если же выискивать какое-то среднее решение, т. е. хромать на обе ноги, что всегда пользуется в обществе большим успехом, — неизбежно придешь к богохульному олицетворению зла, т. е. к предположению злых личностей, или, вернее (потому что злы-то мы все), личного зла или зла как личности. Подобное предположение богохульно и нелепо, Церковью же осуждено под именем манихейства[40]. — Личность-зло либо существует искони, либо создана Богом. В первом случае она — Бог и, стало быть, совсем нет Бога, ибо двоебожие (многобожие) есть безбожие. Во втором случае она либо создана Богом как зло, что является отрицанием Божьей Благости, т. е. и отрицанием абсолютного значения добра, отрицанием совершенства и, в конце концов, натуралистическим безбожием, либо сама сделалась злом как неким не-Божественным бытием. Если же она сама сделалась злом, то что-нибудь из двух. — Или было зло-бытие вне Бога, и, следовательно, опять-таки есть два Бога и нет Бога; или

личность обладает способностью творить из ничего и в сотворенное ею из ничего превращаться. Но раз она обладает такою способностью, она уже не тварь, а Бог, Бог единственный и без-нравственный (versipellis — меняющий шкуру) или второй Бог. И то и другое одинаково приводит к безбожию.]

17

Момент, будет ли он моментом индивидуальной личности или моментом личности симфонической и, в частности, самою индивидуальною личностью, отличается от всех прочих моментов своей личности, противостоя им всем и всякому из них. Но он *есть* и сама личность, хотя и в специфической ее индивидуации, и, следовательно, единство всех прочих моментов и свое единство с ними. В силу несовершенства личности и потому несовершенства всех ее моментов это единство не осуществляется в моменте совершенно, т. е. — как единство множества или как всеединство самой личности, хотя и в одном из специфических своих выражений, но — как *стяженное и отвлеченное единство множества* или *стяженное* и *отвлеченное всеединство* (§ 13, 3 сл.). Если бы момент осуществлял себя совершенно, он бы специфически осуществлял в себе всю личность, т. е. и все прочие моменты, а тем самым переставал быть, погибал как «это» специфическое выражение личности и всецело «переводил» ее в другие моменты. Но в этом случае он бы несравнимо больше, совершенно был и самим собою, данным индивидуальным моментом-личностью.

Момент — сама его личность; но в качестве именно «этого» момента он не она. Однако он не противопоставляет себя своей личности, а противопоставляет себя всем прочим моментам, единство которых может ошибочно принимать за свою личность, хотя за выключением его самого личности нет. Правда, момент может попытаться включить в это единство и себя, но в таком случае перед нами уже не самопротивопоставление момента своей личности, а его самопогибание и превращение в самое личность.

Мы знаем уже, что в единой личности единство ее не есть ее множество, ее саморазъединение не ее само-

воссоединение. Единство же момента, будучи не только его, а самой личности единством, является и единством всякого противостоящего данному моменту момента и всех противостоящих ему моментов (ср. § 16). Таким образом, разъединение момента с другими моментами должно выразиться в своеобразном разъединении его единства, которое, оставаясь его единством, вместе с тем получает характер объективного по отношению к моменту единства. Конечно, оно — само конкретное единство моментов, т. е. сами они как единство. Но в несовершенстве оно — стяженное их единство, в котором для познающего момента все моменты как бы исчезают и которое поэтому похоже на самостоятельное отвлеченное бытие. Поскольку единство момента, будучи им самим, все же не его множество и не его разъединение или воссоединение, оно — *качествование* момента. Поскольку оно еще и «объективно», оно — *общее качествование.* Но то же самое следует сказать и о множественности, и о разъединении, и о воссоединении.

Так выясняется понятие *качествования* или — ввиду того, что оно есть сам момент, — *момента-качествования*, а кроме того — понятие *общего качествования.* Не все моменты личности являются только ее качествованиями, даже не все моменты личности индивидуальной. И если социальная и симфоническая личности осуществляются в своих моментах-качествованиях и моментах-личностях, причем во второй многие моменты-личности обладают лишь зачаточным (— животные) или потенциальным (— неодушевленные вещи) личным бытием, то и среди моментов индивидуальной личности наряду с качествованиями мы наблюдаем и аспекты. Такие аспекты, как «я-юноша», «я-старик» и т. п., представляются «внутри» моей личности почти что самостоятельными малыми личностями. Еще самостоятельнее аспекты, связанные с «перерождением» личности, с ее нравственным или религиозным «возрождением», с ее религиозным «обращением» (conversio), с «рождением» в ней «нового человека». Сюда же относятся и болезненные разъединения личности. Впрочем, аспекты индивидуальной личности никогда не становятся вполне самостоятельными личностями. Это, конечно, связано с тем, что мы, *люди, познающие мир, — именно индивидуальные личности*

(§ 16), а не аспекты индивидуальных личностей. Но тому, что в нас индивидуирующая сила личного бытия как бы изнемогает, могут быть еще и другие основания.

Осуществляя индивидуальную личность, ее момент-качествование в себе самом обладает способностью к бесконечной дифференциации и представляется многоединством. Если я испытываю гнев, этот гнев в своем изменении, росте и замирании остается тем же самым гневом. Всякий его момент отличается от других его моментов не так, как любой из них отличается от радости или печали; и никакой Бергсон в противоположном меня не убедит[41]. С другой стороны, этот мой гнев сам — лишь один из моментов моего «гневного качествования», которое неоднократно, хотя и поиному, проявлялось на протяжении моей жизни и не раз еще, вероятно и к сожалению, проявится. Я могу, далее, понять мое «гневное качествование» как один из моментов моего «аффективного качествования», содержащего еще «радование», «горевание» и т. д., и этим путем дойти до моего «индивидуального качествования» вообще.

Различая индивидуальную и симфоническую, в частности же — социальную, личность, мы уже различаем индивидуальные и симфонические качествования, которые осуществляются не иначе, как в индивидуумах. Если более или менее значительная группа людей «охвачена» «одним» чувством, познает один и тот же предмет, утверждает «одну» этическую или правовую норму, перед нами — симфоническое и социальное качествование. В каждом данном случае качествование одно, как одна качествующая им высшая личность; но оно всегда многообразно, всегда является многоединством, и всякий индивидуум осуществляет его по-своему, специфически. Например, один познает одни стороны предмета, другой — другие; один в познавании своем активнее, другой пассивнее и т. д. И нет качествований высшей личности, как и ее самой, вне индивидуумов.

Уже из сказанного ясно, что *качествование — момент личности и сама личность в определении ее инобытием*. Индивидуальная личность качествует, поскольку она в лоне социальной личности противостоит другим индивидуальным личностям и вместе с ними осуществляет многоединство социальной <личности>.

Так же качествует, осуществляя себя в индивидуумах, и социальная личность, когда она во взаимопротивостоянии с другими такими же осуществляет многоединство высшей социальной личности. Все это составляет как бы особую сферу *«личных качествований»*, не в том смысле личных, что качествуют личности, но в том, что их качествования определены отношением их к личностям же. Сюда относятся качествования моральные, правовые, политические, бытовые.

Но личности (индивидуальные и социальные) качествуют еще и в связи с определением их зачаточно-личным (животным) и потенциально-личным (вещным) инобытием. Это создает сферу *«неличных качествований»*, к которым в значительной мере относится знание. Конечно, неличные качествования предполагают существование симфонических личностей и в конце концов — симфонической личности всего мира. Нет неличных качествований без вещного бытия.

Определение личности в ее качествовании инобытием объясняет, почему момент-качествование никогда не достигает того же многообразия, что и момент-личность. В самом деле, момент-личность потенциально обладает всеми качествованиями индивидуируемой им высшей личности. «Homo sum, — nihil humanum alienum puto» [42]. Я могу «вообразить» себя любым человеком, пользуясь банальным выражением — в него как бы «перевоплотиться», качествовать любым его качествованием; но данное мое качествование может бесконечно дифференцироваться внутри себя, а другим качествованием никогда не станет. В «переходе» моем от одного качествования к другому я остаюсь самим собою, но качествования мои друг друга исключают (ср. § 12 сл. о пространственности и «есть»). Единство личностей усматривается как их конкретное многоединство; единство качествований — только как ими качествующая личность. Попытки утверждать безличные единства качествований или, что еще хуже, эти единства персонифицировать создают величайшие метафизические затруднения, о чем свидетельствуют древние гностические системы с их бесчисленными и ненужными «эонами».

В качествованиях личности инобытие, особенно же упорное вещное инобытие, словно разрывает ее на части. В связи с этим и находится «объективность» ка-

чествований. Когда мы говорим про личность, что она «впадает» в гнев, что ее «охватывает» ярость, «волнует» радость, «озаряет» истина и т. п., мы не метафорами пользуемся, а даем точное описание фактов. Ведь это же бездоказательная гипотеза, важно преподносимая под именем науки, что язык наш вырос применительно к вещному бытию и не в силах над ним подняться. И не слабостью нашего ума, а самою природою проблемы объясняется, что при обсуждении вопроса о качествованиях нельзя обойтись без пространственных представлений.

Так как личность — существо духовно-телесное, моменты-личности и моменты-аспекты проявляются и телесно. Еще более это справедливо для моментов-качествований. Упомянутые уже возрастные аспекты индивидуальной личности сопровождаются существенными изменениями организма. «Обращениям» и «возрождениям» сопутствует перемена диеты, режима, обстановки. С весьма своеобразными расстройствами тела связаны и болезненные «разъединения» личности. И они болезненны именно потому, что при них тело не перерождается, не изменяется целиком или по крайней мере «пропорционально», а как бы «распадается» и «участняется». В них личность индивидуируется словно не по собственной инициативе, не свободно, но — вынужденно, в силу определения ее же телесностью и внешним инобытием. Они поэтому занимают как бы среднее место между аспектами и качествованиями.

Итак, существование качествований сводится на саморазъединение тварного бытия как единой симфонической личности. Этим же саморазъединением оправдано и обосновано отвлеченно-симфоническое знание, отнюдь не принуждающее считать стяженность бытия особым отвлеченным бытием. Однако такого оправдания и обоснования еще недостаточно. Ведь тогда остается еще возможность приписывать качествованиям, и в частности, времени, пространству и даже знанию, только субъективное (хотя уже и не индивидуально, а всетварно-субъективное) значение. Необходимо найти абсолютное основание качествований и, стало быть, еще раньше того — саморазъединения.

Саморазъединение тварной симфонической личности обусловлено, во-первых, Саморазъединением Божества в Логосе и в качестве Логоса, каковое Само-

разъединение тварь осуществляет в себе, как во втором субстрате Божественности, и, во-вторых, отъединением твари от Бога и ее Ему противостоянием. Разъединение твари с Богом создает ее отношение к Нему и тем самым ее качествования как нечто иное, чем ее моменты-личности. Поскольку разъединения-разъединенности твари с Богом нет, т. е. «когда» твари «еще» или «уже» нет либо «когда» «уже» или «еще» нет Бога, — тварь не качествует. Но, если Бога нет, Он все же всегда и есть, ибо Он превышает бытие и небытие, в Себе «небытие образуя» (ср. Зохар)[43], и Его «есть» Ему самому не запредельно (§ 12); тварь же, для Бога всегда являясь не сущею, всегда для Него и есть и как Он сам, и как иное. Следовательно, в каком-то смысле и в Боге есть качествования, без чего невозможна предвечность Богочеловека. Однако в Боге нет ничего производного, привходящего от твари. Потому необходимо искать начало качествований еще дальше и выше, чем во взаимоотношении твари с Богом. Это начало — в Логосе и в отношении Логоса к двум другим Ипостасям, т. е. — в тайне Триединства. В Троице качествования действительно есть (— рождение, рождаемость, исхождение), но не противоречат Ее единству, ибо Она «благочестиво счисляется». Для того же, чтобы причастие твари тайне Триединства стало взаимоотношением твари с Богом, необходимо — со стороны Бога творение, а со стороны твари — Богорождение, единые в Богочеловечестве.

Таким образом, отъединение твари от Бога, восполняемое (в несовершенстве — относительным) воссоединением с Ним, вместе с причастием твари Саморазъединению Логоса на иерархическое множество личностей, из коих в твари ни одна не достигает совершенства, а большинство остается на ступени зачаточного и потенциального личного бытия, и есть *основное качествование твари,* то качествование, которое осуществляется как многообразие ее качествований. Оно — *логическая структура мира* и конкретизируется как его *онтологически-логические законы* и как его *пространственная форма.* Но, определяя первокачествование как логическое и стабильно пространственное, мы обязаны определить его и само качествующее им бытие и *динамически,* т. е. — как *диалектическое,* ставящее и превозмогающее логические законы и пространственность.

«Ставящее» значит: свободное, самодвижное; «превозмогающее» значит: определенно свободное, т. е. препобеждающее себя как свободно возникающую необходимость. Отсюда — дифференциация первокачествования на *необходимость* разъединения и разъединенности и *свободу*, как их преодоление. *Необходимость разъединенности* или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой «некоторости» и оказывается подлежащею преодолению *данностью*, мы и называем *вещностью* бытия, или его *мертвостью*. Напротив, разъединение-воссоединение мы называем *жизнью*, вернее — *жизнью чрез умирание*. Разумеется, находящееся у предела вещности («вещь») не *само*-разъединяется: его разъединение — саморазъединение симфонической личности, в нем (в «вещи») осуществляющееся только как распад, соотносительный *актам* других моментов этой личности и *словно* ими вызываемый. Но потому мы и называем вещь вещью, а не животным. Жизнь там, где обнаруживается *самососредоточение симфонической личности* в своем моменте и качестве своего момента, который *активно из себя* разъединяет и воссоединяет бытие. Тем не менее жизнь остается еще *необходимостью разъединения* (хотя уже и не разъединенности) и воссоединения. И так раскрывается высшее качествование — *свободная жизнь*, т. е. жизнь, которая преодолевает внешнюю ей данность (разъединенность) и свою собственную данность (необходимость своего разъединения-воссоединения). Эта свободная жизнь есть сознание (самознание и знание) в его онтической полноте. То же, что познает иное и себя, — личное бытие и *личность*.

18

Вполне естественно, что несовершенный мир не социальная, а симфоническая личность, т. е. что не все его моменты — актуальное личное бытие. Отсюда, разумеется, следует, что во всякой несовершенной личности, и в частности во всякой несовершенной индивидуальной личности есть ее неличное бытие, в которое

она упирается и которого личным сделать не может. Есть, иначе говоря, некоторый предел «лицетворения» или «лицеприятия», обусловленный несовершенством мира и действительный для несовершенного мира. Тем не менее удивительно, что столь несовершенна актуализация именно индивидуальной личности. В самом деле, всякая личность, кроме индивидуальной, осуществляет себя как многоединство моментов-*личностей,* моменты же личности индивидуальной, т. е. ее аспекты (§ 17, 1), *подобны* личностям, но самостоятельными личностями все же не являются. В индивидууме саморазъединяющаяся сила личного бытия словно истощается или изнемогает. Этот факт тем загадочнее, что личность ex definitione — всеединство моментов-личностей. Как же индивидуальная личность может быть личностью, да еще столь несомненною, что многие только ее реальною личностью и считают, если ее моменты не личности?

Конечно, надо считаться с ограниченностью нашей познавательной установки. Наше «я» как субъект познания — «величина переменная», то сужающаяся до самознания данного аспекта личности, то расширяющаяся до самознания социальной личности, человечества и даже Богочеловека («не я живу, живет во мне Христос» [44]). Тем не менее существует некоторое средоточие этих колебаний, или «пульсаций», некоторый обычный «объем» самознания, который мы называем нашим индивидуальным самознанием, нашим индивидуальным «я» (§ 16). Наше *индивидуальное* «я» не выдумка, а полновесная действительность, без которой нет самой индивидуальной личности, но *наше* «я» не всегда с ним совпадает, оно то у́же его, то шире. Из индивидуального нашего «я» мы преимущественно и познаем, к нему-то и относим как познаваемое и ему противостоящее и то, что «вверху», и то, что «внизу». Таким образом, ясно, что индивидуум по-разному относится к своим аспектам, с одной стороны, к индивидуируемой им высшей личности — с другой. В первом случае он познает из себя как целое, в котором содержатся все его аспекты; во втором случае — из себя как момента, более разъединенного с другими моментами-личностями, чем взаиморазъединены собственные его моменты. В первом случае ему трудно отвлечься от себя или сжаться и целиком уйти в свой аспект; во вто-

ром — ему еще труднее «подняться» над собою и «расшириться» или «раствориться» в социальную личность. Этим, в частности, объясняется, что индивидууму конкретное много*единство* личности кажется изнемогающим по мере восхождения от низших симфонических личностей к высшим. Так, социальная личность семьи «обладает» большим конкретным единством, чем личность народа, личность народа — большим, чем личность человечества. Этим же объясняется, что для индивидуальной личности опознание ее аспектов как «самостоятельных» личностей представляет исключительные трудности.

Но дело не может сводиться к простой ошибке. Непознаваемости личного бытия аспектов должна соответствовать объективная реальность — недостаточность самого их личного бытия. После приведенных замечаний становится лишь ясным, что «изнеможение» личного бытия в индивидуальной личности стоит в связи с несовершенством всего мира. Несомненно, и социальное, осуществляющееся в индивидууме, сознание, т. е. сознание социальной личности, в чистом его виде недооценивает самостоятельности своих моментов, индивидуальных личностей и что индивидуум себе самому кажется самостоятельнее, чем он есть на самом деле. Его сознание, расширяясь в социальное, как бы утрачивает свою индивидуальную определенность. Об этом по крайней мере свидетельствуют борьба отвлеченного универсализма с индивидуализмом и их непримиримость*. Однако и несовершенство выражает какой-то момент в самораскрытии мира. Изнеможение личного бытия в нас, индивидуальных личностях, должно быть какою-то стадиею мирового развития, хотя бы и очень несовершенно осуществляющеюся, тем более что оно, данное нам более всего в нас самих, свойственно и всякой несовершенной личности вообще, т. е. и социальной, и симфонической. С другой стороны, усматривая в «изнеможении» индивидуума индивидуацию мирового изнеможения, мы не должны забывать, что «конец» личной дифференциации именно в индивидуумах все еще остается для нас загадкою. Эта загадка вполне не устраняется тем, что социальная и симфоническая

* Ср. мои «Основы политики».

личности реальны лишь как многоединства индивидуальных и вне индивидуальных не осуществляются.

Из понятия личности следует, что не может быть в нисходящем ряду личностей «последней» личности, ибо последняя личность, не разъединяясь на личности-моменты, не была бы уже личностью. По тому же самому основанию не может быть и «первой» личности, ибо она не была бы личностью как не индивидуирующая в себе высшей, не являющаяся ее моментом. Это соображение одинаково относится и к тварному миру, и к Ипостаси Логоса как Всеединой Личности, причастием к которой личен тварный мир. Но если нет ни первой, ни последней личности, то получится, скажут нам, «дурная» или «потенциальная» бесконечность; с другой же стороны, исходя во всех наших рассуждениях из саморазъединения симфонической личности (resp.—из саморазъединения Ипостаси Логоса), т.е. как бы допуская первую личность, мы, по-видимому, обязаны допустить и последнюю.

Угроза потенциальною *или* дурною бесконечностью нас не пугает, так как мы отрицаем здесь «или» и не согласны всякую потенциальную бесконечность считать дурною. Потенциальная бесконечность соотносительна актуальной, так что ни одна из них без другой существовать не может и, взятая сама по себе, явно дефективна. О дефективности потенциальной говорить не стоит: недаром ее легко и скоро отожествляют с дурною. Но, если мы берем актуальную бесконечность самое по себе, т. е. без отношения к потенциальной и без упора в потенциальную, тогда обнаруживается, что в ней исчезает присущая потенциальной творческая динамика и что она сама вовсе даже и не бесконечность, называется же бесконечностью неизвестно почему. Это все значит, что актуальная и потенциальная бесконечности — два «модуса» или «аспекта» высшей и настоящей бесконечности, вовсе еще не совпадающей с абсолютным. В нашем знании и в нашем бытии они разъединены, а двуединство их лишь смутно прозревается как «высшая бесконечность» или даже как *«бесконечность-конечность»*. И несовершенство нашего бытия и знания, являясь умалением этого высшего или разрывом актуальности и потенциальности, как раз и делает актуальную бесконечность мертвою конечностью, одним из видов «отвлеченно-идеального бытия», отменяющего конкрет-

ную реальность, а бесконечность потенциальную — дурною.

Серьезнее второе возражение; но в связи со сказанным сейчас об актуальной и потенциальной бесконечностях и оно теряет свою силу. Ибо мы получили право утверждать, что *первая* и *последняя личности и есть, и не есть*. Впрочем, это обязывает нас выяснить, *в каком смысле можно говорить о первой и последней личностях.* И чтобы не затемнять вопроса несовершенством мира, здесь удобнее всего присмотреться к Всеединой Личности Логоса.

Ипостась Логоса *имеет начало*, а потому — и *конец*: рождается и потому умирает (panti genomeno phthora[45]). Она определена своим отношением к ипостасям Отца и Духа и, все содержа в себе, внутренно определена или распределена. Поэтому всякая личность Логоса как Всеединой Личности имеет начало и конец, рождается-умирает, определена-распределена, — в отношении к Отцу и Духу — и так как Отец и Дух вполне в Логосе обитают, а Его определенность есть Его распределенность, то и взаимно. Таким образом, *в силу самой конечности Логоса не может быть конца Его личностям,* и Он должен быть бесконечным. Если же Он *бесконечен,* то и *безначален,* следовательно, не может быть начала Его личностям. Он — счислимая и актуальная потенциальная бесконечность, бесконечная и потенциальная актуальность, *истинная бесконечность-конечность.*

Пытаясь представить себе Всеединую Личность Логоса, мы счисляем Его личности, начиная с «первой», которая и есть сама Ипостась Его как всеединство и даже единство Его личностей, и не находим конца счисляемым. Как же тогда возможно, чтобы существовала первая? Переходя от самораскрытия или становления Логоса к Его установленности или раскрытости, сменяя динамическое рассмотрение статическим, мы тщимся понять Всеединую Личность как некое количественное число: но всегда перед нами лишь одна из фаз самораскрытия Логоса, до и после которой множество других. Если бы Логос был только конечным, тогда бы мы Его счислить могли. Но Он и бесконечен. Поэтому нет числа, которое бы Его выражало, хотя всякое Его выражает, как сама единица.

Св. Василий Великий советовал счислять Троицу «благочестиво» (eusebos). Благочестиво надо счислять и

Логос, который выражает в Себе всю Троицу и есть сам «Счет», само «Счисление».

Счислять можно лишь величины равнородные. Можно счислять моменты-личности данной личности, но нельзя в этот счет включать и ее самое. Ибо личность не что-то стоящее в одном ряду со своими моментами. Она — всякий из них и все они; включая же ее в счисляемое, мы делаем ее одним из них, т. е. продолжаем счислять только их, а воображаем, будто и ее учитываем. Она входит в счет, но — как то, к чему относятся и от чего получают смысл и бытие «первый», «второй», «третий» — как то, что всякий момент и все их делает единицею. Конечно, личность тоже счислима, но по отношению к другим личностям, таким же, как она, моментам высшей личности, а не по отношению к своим моментам и не по отношению к этой самой высшей личности.

Таким образом, можно счислять личности Логоса в «горизонтальном» порядке, во всяком счете получая некоторую конечную величину, но не следует помещать в один горизонтальный ряд личности разных порядков симфоничности. Но, и счисляя горизонтально, мы всегда будем стоять в недоумении перед вопросом: почему «этот» момент «первый» и перед ним нет другого? — пока не поймем индивидуируемую моментами личность, как *нуль счета* или *не счислимое* и *численно не выразимое средоточие всего численного ряда.* Это связано и со всевременностью личности, и с определяющим ее развитие понятием «апогея»[46]. И не может быть иначе, раз личность — самосредоточие бытия (§ 2), а всякий момент — сама личность. Таинственная мощь нуля раскрывается как абсолютное начало числового ряда и количества, определяемых не началом и концом, всегда непонятными и условными, а смыкающим и рождающим их апогеем. Числа излучаются из нуля направо и налево, в будущее и в прошлое, так что в онтическом начале ряда прошлое и предшествующее уже даны в качестве прошлого и предшествующего, а будущее и последующее — в качестве будущего и последующего. Временное последование онтически зачинается в нуле — и сразу время онтически бежит из него в прошлое, и будущее становится прошлым, которое раньше, и будущим, которое после. И есть числовой ряд и количество как раскрывший себя нуль, и нет их, ибо положитель-

ное уравновешено и погашено отрицательным, а числовой ряд и количество в нуль возвратились.

Не может, однако, быть, чтобы мы в счислении «вертикальном» только ошибались. Необходимо и здесь найти благочестивый способ счисления. Если же признать вертикальное счисление совсем невозможным, так, пожалуй, получится, что все личности Логоса являются лишь неразличимым единством, а не — еще и множеством, т. е. не являются *все*единством, и что ни одна из них не может быть всеединством своих моментов, т. е. не существует и моментов. Сам нуль требует благочестивого понимания.

Всякая личность Логоса — единство, а в качестве единства — то же самое, что все другие личности Его и сама Его Ипостась. Но всякая личность еще и множество, будучи единством множества. Именно в качестве единства множества она сопоставима и сосчислима с другими, высшими и низшими личностями, тожественная им по своему единству, отличная по *своему* множеству, подобная (а потому и сосчислимая) по множественности. Она отлична от низших личностей, от своих моментов как *порождающая* их, от высшей личности, которой она момент, — как *порождаемая* ею. Таким образом, различие высшей личности от низшей есть само ипостасное различие Отца от Сына; и всякая личность Логоса определена тем, что она *непосредственно* рождается от Отца. Поэтому среди них нет ни первой, ни последней в порядке рождения. Но рождение Ипостаси Логоса и всякой личности Его от Отца и есть их саморазъединение или порождение Ипостасью всех личностей и всякой личностью всех ее моментов. Не то чтобы сначала родилась Ипостась, потом ее моменты, потом их моменты и т. д.; но все рождаются «сразу», и даже не может быть рождения высшей, если не порождены ею низшие, ибо она — их конкретное всеединство. Однако в их взаимоотношении есть порядок и есть первая и последняя. Только это порядок не по отношению к Отцу, а по отношению к средоточию Логоса, что с необходимостью вытекает и из Его самодвижности. Мы должны счислять из *средоточия Логоса*. И таким образом мы приходим к тому же, к чему пришли в «горизонтальном» счислении, хотя направление остается иным — «вертикальным». Лучше всего единство и различие обоих направлений в Логосе

выразимо и символизуемо фигурою равноконечного креста.

Итак, Логос и бесконечен, и конечен. В нем все положительное потенциальной бесконечности — ее движение, творчество все нового и неисчерпаемость — соединено с положительным актуальной так называемой бесконечности, а на деле — конечности: с полной определенностью и счислимостью. В нем есть первая личность, последняя личность, иерархический порядок личностей, но ни первая, ни последняя не являются границами Его самораскрытия, а иерархия в силу совершенного единства Логоса совместима с полным их равенством, так что в нем и нет ни первой, ни последней личности, ни их иерархии. Когда же говорим о первой личности Логоса, разумеем средоточие и самоначало Его, которое есть и конец Его, так что последняя и первая личности совпадают, как альфа и омега.

Всеединая личность Логоса — идеал и существо тварного личного бытия. Но в твари мы должны учитывать ее несовершенство. Несовершенство же твари — недостаточность единства ее с Богом Логосом и ее собственного единства, как и недостаточность разъединенности ее с Богом Логосом, как и ее собственной, «внутренней» разъединенности. В силу недостаточности тварного единства личность ограничена или замкнута в себе, т. е., узревая то, что «вверху», и то, что «внизу», ни с тем, ни с другим вполне не отожествляется. И по тому же самому основанию в себе самой личность обладает некоторою данностью ей высших и низших личностей. В силу же недостаточности тварной разъединенности личность не осуществляет себя до конца в своих моментах-аспектах, которые и остаются лишь начальными личностями. Это справедливо для всякой личности, но каждому из нас как индивидуальной личности дано преимущественно в его индивидуальном несовершенстве.

Разумеется, такова тварная всеединая личность лишь в своем несовершенстве, на своем пути от небытия к полноте бытия, где она задержалась и начала бессмысленно кружиться и топтаться на одном и том же месте. Совершенная тварь не такова: нет границ ее «лицетворению» и «лицеприятию». Даже в нашем несовершенстве до некоторой степени мы усматриваем

возможность и пути дальнейшего олицетворения бытия. Только здесь требуется особливая осторожность.

Так очень легко совершить роковую и навряд ли в дальнейшем поправимую ошибку, увлекшись соображениями многих метафизиков, которые пытались и пытаются сочетать известную риторическую фразу Паскаля с современными биологическими учениями [47]. — На первый взгляд подобные соображения кажутся очень соблазнительными. Не состоит ли человеческое тело, т. е. телесность индивидуальной личности, из бесчисленного множества клеток? Не является ли каждая клетка самостоятельным организмом? И не представляется ли вероятным, что каждая клетка не что иное, как тело особой личности, хотя бы и очень несовершенной: начальной, зачаточной или потенциальной? Если же так, то не естественно ли видеть в этой личности момент нашей индивидуальной личности?

Во всех подобных рассуждениях прежде всего смешиваются порядок самосознания и порядок знания, что необходимо порождает целый ряд недоразумений и ошибок. Так, рассматривая индивидуальное тело как систему клеток, невольно начинают понимать самое индивидуальную личность как систему и часто даже как простую сумму малых, начальных личностей. Вместо естественного пути сверху вниз избирают противоестественный и «материалистический» путь снизу вверх; и становится непонятным: откуда в индивидуальной личности то, чего нет в ее «элементах»? Наконец, тело вообще и тело индивидуума в частности предполагаются чем-то вполне понятным, не нуждающимся ни в каком исследовании. А между тем, очевидно не выяснив предварительно, что такое тело, безрассудно строить гипотезы о духовно-телесном существе человека в его отношении к клеткам его организма.

Несомненно, что жизнь нашей личности связана с жизнью составляющих ее тело клеток. Достаточно указать на возрастные аспекты личности, особенно же — на болезненные ее разъединения. Но указанная гипотеза представляется мне совершенно бесполезною, пока познаваемое «извне» остается не связанным с познаваемым «изнутри», да, впрочем, и вообще метафизически малоплодотворною. К тому же я здесь разыскиваю факты, а — «hypotheses non fingo» [48]. Не могу, однако, совсем обойти молчанием еще одну, лишь косвенно

связанную с занимающею нас сейчас проблемою, но зато богатую своими метафизическими возможностями.

В конечном счете человеческое тело состоит из атомов, а каждый атом представляет собою некоторое подобие нашей Солнечной системы. Возможно, что один из его электронов является населенною планетою, вполне подобною нашей Земле. Допустимо далее, что среди людей этой Земли живет индивидуация моей личности, не иной человек, чем я, а тот же самый. И, раз допустив это, я должен допустить бесконечное множество индивидуации моей личности, тем более что ради последовательности мне приходится допустить подобные же индивидуации моей личности и по направлению вверх, т. е. признать себя индивидуациею какой-то высшей личности на какой-то высшей Земле.

Такое предположение, сводящееся к пониманию нашего конкретного мира как индивидуации высшего, в свою очередь индивидуирующейся в ряде высших миров, метафизически плодотворно, так как позволяет наметить решение целого ряда весьма существенных проблем. — Несовершенство нашего эмпирического бытия сказывается еще и в том, что мы упускаем возможности, вынуждены из многих выбирать одну, ошибаемся и бессильны исправить свои ошибки. Но в совершенстве все мои ошибки, неотменимо сущие, должны быть исправлены и все мои хотения — пускай даже ценою новых ошибок — осуществлены. Все это вполне осуществимо при допущении бесконечного множества моих индивидуаций. С другой стороны, уясняется смысл недостаточного хотения как *реального* греха: оно может быть «отражением» во мне того, что я действительно осуществляю в иной моей индивидуации. Равным образом с помощью намечаемой гипотезы можно многое уяснить и в загадочной проблеме воображения.

Как бы то ни было, и эту гипотезу мы оставляем в стороне. В данной связи несравнимо существеннее обратить внимание на совсем иной и вполне конкретный факт. Определяя отношение личности к ее моменту, мы не нашли и не найдем лучшего слова, чем «порождения». Высшая личность рождает как свой момент низшую. А так как только индивидуумы обладают отчетливо очерченным телом (социальные и симфонические личности конкретно-телесны лишь в индивиду-

умах), только в индивидуумах это порождение является явно телесным процессом; и в них оно обязательно должно быть телесным. Правда, рождающееся не низшая личность, чем рождающие. Но рождающееся, несомненно, иерархически (а не этически) низшая личность, чем духовно-телесное двуединство рождающих, являющееся первою снизу социальною личностью.

Мы уже наблюдали «производность» моментов (аспектов и качествований) в лоне индивидуальной личности (§ 5). То же самое справедливо и для личности социальной. Всякий ее момент есть сама она; и если индивидуум А противопоставляет себе индивидуума В, а индивидуум В — индивидуума А, то это и один и тот же акт социальной личности, которая себя самое раздвояет, оставаясь всею собою и в А, и в В. Правда, производность моментов в социальной личности менее очевидна, чем в индивидуальной. — Противопоставляя себя как индивидуума другим индивидуумам, я всегда исхожу из нашего единства и в нем себя противопоставляю. И обычно для меня неважно, что я — социальная личность, ибо я занят собою как индивидуумом. Социального самосознания во мне и для меня *как бы* и нет. Но я могу отстаивать, например, какую-нибудь этическую или правовую норму. Тогда я мысленно подчиняю ей как чему-то высшему и себя, и других индивидуумов. Мое индивидуальное самосознание «сливается» с чем-то «высшим», а это «высшее» становится моим. И вот в таких случаях «производность» индивидуумов может сделаться ясною.

Социальное самосознание осуществляется только в индивидуумах. Но индивидуумы выражают в себе социальную личность с разною степенью полноты, многообразия и активности, хотя каждый в своем качестве. Не найти двух индивидуумов, которые бы выражали ее в равной мере. В данном отношении и в данное время непременно должен быть среди них и только один, который выражает ее наилучшим образом и является ее *апогеем*. [Это положение, обосновываемое христологическою догмою, делает возможною историю.]

•

19

Моменты-личности взаиморазъединенны больше, резче, отчетливее, чем моменты индивидуальной личности. Поэтому и «социальное пространство» (тем более — «симфоническое» или «физическое» пространство) являет большую степень разъединенности, чем пространство индивидуально-личное. Но пространственное качествование социальной личности, как и всякое ее качествование, осуществляется только чрез качествования индивидуумов и в них. Следовательно, индивидуальная личность, будучи моментом социальной, в соотношении своем с другими личностями обязательно качествует *социальною* пространственностью. И, как мы уже указывали, индивидуальная пространственность (§ 12) — индивидуация социальной, рассматриваемая же в себе самой, — абстракция. Впрочем, абстрактна еще и социальная пространственность. Очевидно, что взаимоинобытность личностей должна обнаружиться в их пространственном качествовании, которое обладает характером объективности и сугубой непреодолимости.

В индивидууме нет резкой, неподвижной и постоянной границы между им как индивидуальною личностью, им как моментом социальной личности и им как самою социальною личностью (§ 17 сл.). Но очевидно, что социально-пространственное разграничение обладает значением лишь для многих личностей-моментов сразу и является границею *внутри* социальной личности. Эта граница никак не касается индивидуальной личности вне ее отношения к другим таким же, но превращает всякий момент ее индивидуальной пространственности в момент пространственности социальной.

Субъектом социальной пространственности, ее источником и ею самою является социальная личность. Поскольку же социальная пространственность осуществляется индивидуальными личностями, они суть моменты социальной и она сама. В этом случае <она> и себя как индивидуальную личность утверждает как момент социального пространства и качествует социально-пространственно. Опознание социального про-

странства определяется установкою на социальную личность. Теоретически эта установка исключает установку на индивидуальную личность, в случае же смешения с нею ведет к ипостазированию отвлеченного понятия пространства в нечто самостоятельное, в содержащее индивидуумов вместилище и к целому ряду других недоразумений (§ 13). Практически такое смешение неизбежно, ибо обусловлено самим несовершенством личности.

Пространственность личности как ее саморазъединенность и самораспределенность есть однозначная удаленность всякого ее момента от «я», воплощающегося в любом из них, и потому — производная взаимоудаленность всех моментов. Таким образом, нет и не может быть ни одного момента, который бы не был удаленным от всех других или — пространственно определенным по отношению ко всем другим. Пространственность становится, возникает и погибает, но — только в качестве самих пространственных моментов: так, что возникновение момента есть уже и пространственное его определение по отношению ко всем прочим, и новое их всех пространственное качествование. Движение моментов за пределы «я» невозможно «ex definitione», и у «я» нет пространственного самоограничения. Из сказанного ясно, как возможно представление (конечно, ошибочное) о таком движении.

В социальной личности всякая индивидуальная личность целиком пространственно определяется по отношению ко всем другим, так что любой ее момент противостоит им в качестве ее самой. Следовательно, всякому моменту индивидуальной личности оказывается присущею социально-пространственная удаленность, однако — не от моментов своей личности и не как моменту, а от чужих индивидуальных личностей и как данной индивидуальной личности. Личности движутся в социальном пространстве, ибо движется в них, его созидая, разъединяясь и воссоединяясь, сама социальная личность, которая и покоится. Социальная пространственность возникает и исчезает в возникновении и исчезновении индивидуумов. Но, как бы много и как бы мало ни было индивидуумов (впрочем, меньше трех их быть не может), они вполне пространственно взаимоопределены, определены относительно друг друга и всякого, хотя бы только возможного индивиду-

ума. Они удалены *друг от друга* и движутся относительно друг друга (ср. § 18 в конце, об апогее), а не за пределы социального пространства. Таких пределов нет, мысль же о них возникает в связи с превращением абстрактного социального пространства в нечто самостоятельное и противостоящее пространству физическому. Здесь надо остерегаться своеволия абстракций и лучше избегать разных геометрических схем. Нельзя, например, уподоблять социальное пространство (впрочем, — и физическое) сфере, ибо в нем всякая личность есть центр как индивидуация и момент социальной [личности]. Но нельзя также сказать, что в нем много центров или совсем нет центра, ибо как индивидуации социальной личности все индивидуумы суть и она сама, порождающая их социально-пространственные взаимопротивостояние и движение как самое себя.

Более отчетливая взаиморазъединенность моментов-личностей вместе с многомоментностью каждой из них должна содействовать тому, что в социальном пространстве отчетливее проявляется и *протяженность* или *объемность* (§ 12). Без объемности и количественного числа (§ 18) специфичность социальной личности как всеединства *многомоментных* индивидуальных личностей непостижима и невыразима. Может быть, признание нами не только социальной, но даже индивидуальной личности и их пространств абстрактными позволяет, конечно с оговорками, сравнивать индивидуальную пространственность — с одномерным, социальную — с двумерным, симфоническую — с трехмерным пространством. Тогда бы следовало говорить о протяженности и объемности симфонической пространственности, о зачатках протяженности и объемности в пространственности личной.

20

Время и пространство не вместилища бытия, а — его *качествования*, т. е. — временность и пространственность. Поэтому никак не может случиться, чтобы для бытия не «хватило» времени и пространства, т. е. чтобы обнаружились их границы или пределы; равным образом невозможен «излишек» пространства и

времени, т. е. невозможны пустое пространство и пустое время. Пространство и время ровно в той же самой мере конечны или бесконечны, в какой конечно или бесконечно само бытие: их конечность или бесконечность есть конечность или бесконечность самого бытия. Но бытие едино и лично, хотя и в разной степени (— актуально, зачаточно и потенциально) лично. Следовательно, пространство и время столь же формы бытия, сколь и формы созерцания.

Конечно или бесконечно само бытие? — В постановке и решении этого вопроса необходимо считаться со своеобразными трудностями, со своеволием абстракций. Так как бытие временно-пространственно, речь может идти лишь о конце временно-пространственного бытия, и сам конец его, по-видимому, должен отличаться пространственно-временным характером. Отсюда вечное искушение понимать конец бытия как его конец во времени и в пространстве, искушение тем большее, что мы не в состоянии представить себе абсолютный конец бытия, ибо мы несовершенны и, говоря о его конце, контрабандно утверждаем его бесконечность, хотя и per infinitum diminute[49], т. е. — под видом пустого пространства, пустого времени, трансцендентальных форм и т. п. Хуже всего для нас, что абстрактное рассмотрение качествований эмпирически неизбежно и даже онтологически оправдано.

Но достаточно занять по отношению к пространству и времени абстрактную установку, т. е., оторвав их от бытия, признать их пустыми и небытными пространством и временем, чтобы конец самого бытия предстал как его конец во времени и пространстве. И тут сразу же обнаружится следующее. — Во-первых, мы будем утверждать конечность бытия ценою признания бесконечными пустого пространства и пустого времени, ибо они объемлют бытие извне, а в себе самих своего конца не имеют. Ведь этот конец должен быть тогда чем-то, т. е. бытием, которое «кончилось», а не пустотою или небытием. Во-вторых, нам никак не удастся — даже помимо приведенного сейчас соображения — убедить себя и других в их небытности. Как, в самом деле, небытие, ничто в силах что бы то ни было определить, очертить, окончить? И если мы требовательно отнесемся к нашей мысли, мы без труда обнаружим, что все наши усилия вышвырнуть время и пространство из бытия

тщетны: оба остаются чем-то, т. е. бытием. Значит, мы вовсе не утвердили конца бытия во времени и пространстве, но попросту провели в бытии совершенно произвольную границу между временно-пространственно сущим и сущую временно-пространственностью. В-третьих, признавая время и пространство *внешне* (хотя бы не только путем объятия, а еще и путем пронизания и рассечения) определяющими бытие, мы лишаем само это бытие пространственности и временности, а следовательно — определенности и познаваемости. Так обличаются внутренняя противоречивость, немыслимость и невозможность выставленного утверждения.

Много разумнее допускающие, что конец бытия есть вместе с тем и конец его пространства (и времени). Но это уже преодоление отвлеченной установки, возвращающее к пониманию времени и пространства как самого бытия и его качествований. Тут уже нельзя говорить о геометрическом пространстве, но необходимо говорить о пространстве физическом, делая самое геометрию отделом физики. Однако не слишком ли геометрична здесь физика и не опорочена ли сверх меры абстракция? Впрочем, не будем слишком требовательны и даже сдержим свое изумление перед тем, что в новой теории пространство низводится в физику, а время — путем отрицания его необратимости — из физики переводится в геометрию. При самой большой благожелательности мы не удовлетворены аргументами от воображаемых человечков второго измерения, которые для удовольствия теоретика прогуливаются на поверхности шара и настолько глупы, что не делают никаких отметок [50]. Слишком много философов пострадало от выдуманных немцем границ знания [51], чтобы можно было всерьез относиться к наблюдениям каких-то воображаемых человечков, особливо глупых, хотя бы они и фланировали взад и вперед не только по шаровой поверхности, а и по самому времени. Никуда также *в данной связи* не годится и различение между бесконечностью и безграничностью. Тут оно сводится на грубейший психологизм, подменяя метафизический анализ проблемы гипотезою о сверхъестественной глупости двумерных человечков, да и трехмерных тоже.

Правильно отрицая пустое пространство и признавая пространство качествованием бытия, вторая теория не совсем освободилась от того, что она отрицает. Втис-

кивая пустое (!) пространство в бытие, она все же их разделяет. Говоря о конце пространственного бытия, она мыслит этот конец присущего бытию пространства и тем самым безотчетно предполагает самостоятельность последнего. Она неизбежно приводит к тем же внутренним противоречиям.

Итак, конечность или бесконечность мира не конец (либо не-конец) его в пространстве и(ли) времени, ибо и то и другое — только качествования бытия, т. е. пространственность и временность, которые начинаются и кончаются вместе с бытием. Все, что существует, пространственно и временно, как утверждал уже св. Максим Исповедник[52]. Это значит, что всякий момент мира однозначно определен по отношению ко всем и что во всех *мыслимых* направлениях он ограничен другими и ограничивает их. Но, утверждая ограниченность всякого момента в мире, по существу всеедином, мы утверждаем и ограниченность мира в целом, т. е. его конечность. И, не отрицая фактов, мы уже не можем признать мир бесконечным, но должны его признать либо конечным, либо конечным и бесконечным. Во всяком случае, в каком-то смысле мир конечен. Если же так, то конечность эта необходимо должна сказываться и в пространственно-временном качествовании, хотя и не как конец пространства и времени.

Утверждая полную реальность пространственно-временных границ внутри мира, т. е., говоря условно, оначаливающее и оконечивающее значение пространства и времени, следует помнить, что время и пространство не только разъединяют, а и объединяют, не только оначаливают, а и обезначаливают и обесконечивают. Точнее: в пространственно-временном качествовании сказывается не только конечность, но и бесконечность мира. Эта бесконечность прекрасно обнаруживается в невозможности помыслить начало и конец времени и пространства, а следовательно — самого мира, ибо ведь они не более как его качествования и он сам.

Нам могут возразить, что бесконечность *пространственного* мира невозможна даже с точки зрения современной, впрочем — уже и Ньютоновой физики. — Но почему же физика противоречит такому, например, построению? — В каждый миг своего развития мир является вполне определенною пространственно величиною, но во времени он всегда меняется, то

уменьшаясь, то увеличиваясь, так что он может стать больше или меньше любой пространственной величины. Если у мира нет конца во времени, тем самым он и пространственно бесконечен. [Выставляя такую гипотезу, мы, пожалуй, сможем с большим спокойствием отнестись к спорам о том, является ли наше пространство пространством Эвклида, Лобачевского или Римана. Оно ведь может быть и вторым, и третьим, т. е. — пространством с той основною аксиомою, что сумма углов в треугольнике не является величиною постоянною, а колеблется около $2d$. Собственно, только так и можно понять признание Эвклидова положения *аксиомою*, хотя бы сам Эвклид этого и не подозревал, а метагеометрия являлась неожиданным результатом попыток доказать его «аксиому».]

Мир конечен, т. е. имеет начало и конец, ибо он — творение Божье. И не то чтобы мир был когда-то сотворен, а ныне просто есть. Нет, мир находится в процессе создания его Богом, т. е. (как *свободное* творение) — в процессе своего возникновения из ничего. Существо мирового процесса в том, что мир в качестве непостижимого и не существующего в себе, независимого субстрата становится отдающим ему Себя Богом, который перестает быть ради него. Мир — Богопричастие или Бог как причаствуемое чем-то иным, которое мы называем тварью. Но причастие Богу Творцу является и причастием Божьей самоотдаче: иначе Богопричаствовать нельзя. Так возникновение и утверждение твари как иного, чем Бог, совпадает с ее самоотдачею Ему и погибанием, причем самоотдача обладает перед утверждением онтическим приоритетом. Христос рождается, чтобы умереть. Поэтому тварь и иное, чем Бог, и не иное, и совсем не существует. Поскольку же она не есть, она начальна и конечна.

Мир онтически «после» Бога и «до» своего обожения, хотя он и «всегда» в Боге как Его тварь и как иное, чем Бог. Можно даже сказать, что мир «в средине Бога», подобно тому как Логос в средине Пресвятой Троицы. Во всяком случае, в *твари* и есть порядок по отношению к Богу, а следовательно, и внутренний распорядок. Последний обнаруживается в необратимом ряду возникновения, апогея и погибания, что не противоречит их «сразу» и онтическому первенству самоотдачи, определяющему телеологичность мира. Таким

образом, конституируется временное качествование мира. Оно — отношение твари к Богу как *ее* всевременность, а *внутри твари* — конец и начало ее моментов, как и временные их соотношения. Но соотношения предполагают множественность единой твари, а множественность по существу своему не что иное, как определенность или конечность твари внутри твари, ее самораспределенность. Тварь объята, определена Богом, в Боге же — своею обоженностью и потому распределена в себе отношением каждого момента ко всем другим и к Богу. Это самораспределение, или внутреннее самоокончание, твари — ее пространственное качествование, которое делает границы каждого момента и пространственными границами, но по отношению к Богу ни мира, ни его моментов пространственно не определяет.

Попытка усмотреть в первичном определении твари Богом пространственно-временное определение, создавая величайшие метафизические затруднения, в то же время ничего не объясняет. А такая попытка и сводилась бы к усмотрению конца мира в пространстве и времени. Но, с другой стороны, нельзя допустить, чтобы в твари существовало нечто, чего нет в Боге. Ведь превозмогается даже самобытность тварного субъекта, а тварный мир — теофания, хотя и умаляемая тварным несовершенством. Отсюда следует, что источник определенности, т. е. конечности и временного и пространственного качествований, мы должны искать в самом Боге. Так уясняется «логичность» Бога в качестве Второй Ипостаси, которая и независимо от творения рождается и, стало быть, умирает. Потому апостол и говорит: «Преклоняю колена мои перед Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от коего именуется *всякое* отечество *на небесах* и на земле» (Еф. III, 14 сл.). Но Логос, разумеется, конечен в ином смысле, чем тварь, не тварно. Он конечен так, что не перестает быть бесконечным, и так, что сначала бесконечен, а потом конечен в восстановлении Своей бесконечности.

Так как Бог, будучи бесконечным, сам Себя оконечивает и восстановляет в бесконечность, а в Самооконечении Своем как жертвенной смерти Своей благостно творит из ничего мир, Он вполне может обожить этот мир, т. е. его и обесконечить. Он даже *должен* обесконечить Свою тварь, ибо иначе Он обнаружит Свое бес-

силие сотворить ее соответственно Своей бесконечной благости. Следовательно, мир не только конечная тварь, а *еще* и *тварь, превозмогающая свою конечность и обесконеченная, из конечной становящаяся и ставшая бесконечною.*

Мир бесконечен. Конечность его — установленность и покой его. Но в совершенстве твари и по существу становление и установленность — одна и та же тварь и друг друга не исключают. Установленность — единство, полнота и покой становления; становление — движение покоя и множество единства и полноты (§ 12). И ясно, что движение должно быть бесконечностью, чтобы существовала конечность покоя (§ 18). Никак нельзя поместить установленность и полноту в пространственно-временной конец движения, даже если бы такой конец сам был возможен. Они — установленность и полнота всех моментов и всякого момента. Они, если воспользоваться пространственным образом, вертикальны по отношению к прямой движения и сводят все его точки в центр, окружность которого и есть эта прямая; если же воспользоваться временными представлениями, они во всевременности или вечности.

Но тварь несовершенна, притом — неодолимо, «предельно» несовершенна, хотя свое несовершенство и преодолевает. И вот в этом смысле нельзя назвать мир *ни конечным, ни бесконечным.* Действительно, если бы он мог бесконечно становиться, он бы достиг установленности и полноты, т. е. совершенства. Идея всегда предносящегося и никогда не достигаемого предела (разрыв актуальности и потенциальности, § 18) вскрывает непреодолимую неадекватность мира его собственному совершенству и обличает мир как *дурную бесконечность.* Ибо, не будучи истинно бесконечным, несовершенный мир и не истинно конечен. Если бы он был конечным, он бы достигал своего конца, т. е. истинно умирал. А он не достигает своего конца и потому даже потерял свое начало.

Симфоническая личность в пространственности своей является основанием ее определенности во времени, т. е. ее внутренней конечности. Вполне понятно, что при всякой временной датировке само время приобретает характер пространства или переходит в пространство (§ 13). Время перестает быть временем и ста-

новится «четвертым измерением пространства». Оно утрачивает свою непрерывность, свое единство и превращает свою множественность в прерывность. И это оконечение времени является вместе с тем приближением к концу самой симфонической личности. Ибо как возможно сознание там, где многоединство разлагается на устремленное к ничтожеству множество и на утратившее свою бытийность абстрактное единство? Это — конец личности и конец бытия.

Однако это не совершенный конец. Не следует обманываться видимою, но *мнимою* точностью наших датировок, счислений, инструментов. Ненаходимы временные начала и концы. Приблизительно и условно мы намечаем их с помощью пространства. Но и пространственная граница двух тел вовсе не является чем-то безусловно и точно (кто измерит точку?) установимым. Она *кажется* самоочевидною, пока не возникает вопроса о взаимодействии и даже только сосуществовании тел. Мы «проводим» ее (всегда, впрочем, условно), поскольку отвлекаемся от связи тел с познающим и соучаствующим в их саморазграничении субъектом, равно — и от акта знания. Это — вполне законная, необходимая для «объективности» и «точности» знания установка (§ 15). Но очевидно, что она условна. Чтобы вполне понять мир, мы не должны элиминировать из него познающего и акта знания, т. е. мы должны понять мир как симфоническую личность.

Разграничение двух моментов бытия мыслимо лишь на основе их единства и в их единстве. В существе своем оно — активное саморазъединение единства и его стремление себя восстановить. Поэтому объяснять пространственное разъединение надо не с конца, т. е. не со взаимоопределения тел, а с начала, т. е. с пространственно-телесного взаимопротивостояния личностей, по крайней же мере — со взаимопротивостояния личности и тела. Рыбу начинают есть с головы.

Анализируя такое взаимопротивостояние личности и тела (§ 15), мы прежде всего обнаруживаем их единство как сферу общих их качествований. В этой сфере, в этом единстве, и не «где-то» в нем, а *в нем* и во всяком моменте его, мы усматриваем взаимопротивостояние и раздельность двух бескачественных, дальнейшим образом не определимых субстратов, конкретных как «тело» (вещь) и духовно-телесная личность. По-

скольку они конкретны и осуществлены, они — одна сфера общих качествований; и тем не менее они два. Их граница несомненна, но не определима, непространственна, ибо пространственность — уже общее их качествование. Их граница — сама первичное их единство и начало их разграничения. Стремясь их разъединить, чтобы потом воссоединить, т. е. познавая их, мы, естественно, по возможности отвлекаемся от их единства, пытаемся свести его к точке, в которой оно исчезает, а с ним исчезает и само бытие: Таким образом, наша симфоническая личность намеренно, хотя бы и безотчетно, нами *обезличивается*: как бы исчезает знание (§ 15а) и остается лишь взаимопротивостояние двух вещей. В такой обезличенной или овеществленной личности вещи определяют друг друга. Но где же искомая их граница?

Эта граница, когда она нам понадобится конкретно, всегда будет приблизительною и условною, хотя потому, что она соответствует данным нашим надобностям, мы и верим в ее незыблемость. В самом деле, ведь она не может быть чем-то третьим, ибо тогда она бы не могла быть границею двух вещей, но сама была третьей вещью, требуя двух новых границ, и т. д. Она вообще не может быть чем-то, но является концом и началом обеих вещей, т. е. и самими этими вещами в их единстве. Как же тогда можно точно ее определить?

Итак, начало и конец внутри мира неустановимы. Их нет, а есть только приближения к ним как приближение самого мира к своему совершенству. И внутри себя мир — дурная бесконечность. Но он стремится к своему совершенству, т. е. к своей внутренней и внешней конечности. Это намечает совсем новые категории, о которых говорить еще не время.

21

Симфоническая личность разъединяет свои моменты как тела, саморазъединяется в них как в телах и в каждом своем моменте противопоставляет себя как тело, себе же как духу (§ 14). Потому я, ошибочно почитая единство мира моим индивидуальным духом, и могу противопоставлять моему духу весь телесный мир.

Индивидуальное тело в его отношении к другим индивидуальным телам, очевидно, не совпадает с тем индивидуальным телом, которое предстает мне, поскольку я путем отвлечения изучаю индивидуума в нем самом (§ 3), и которое познаю в порядке самознания (§ 15а) как мое индивидуальное «душевное» тело (§ 14). Индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального и симфонического тела. Само по себе оно — абстракция, хотя и хорошо обоснованная, ибо индивидуальная личность — вполне реальная личность. Индивидуальное тело, как и сама индивидуальная личность, — некоторый предел, достигаемый и превозмогаемый лишь в совершенстве бытия. Другим подобным же пределом является совершенное единство всех индивидуальных тел, которые осуществляют симфоническое тело мира.

Социальная личность познает свое тело в порядке своего социального самознания как свое социальное душевное тело. Но ее самознание осуществляется лишь в сознании ее моментов, индивидуальных личностей (§ 15а сл.). В самознании момента социальное душевное тело становится индивидуальным душевным телом. Но в противостоянии своем другим индивидуальным личностям момент познает их и тела их в порядке знания; с другой же стороны, его индивидуальное тело является моментом социального тела и самим социальным телом. Поэтому и свое индивидуальное тело он познает не только в порядке самознания и самосознания, не только как душевное, а еще и в порядке знания. Так, когда я осматриваю и ощупываю мое тело, когда я каким бы то ни было (пускай — опосредствованным) образом познаю, что у меня есть такие-то органы и органические процессы, такие-то мозг, нервная система и вообще внутренности, — я познаю мое тело «извне», из социальной личности и в нерасторжимом переплетении с другими, чужими телами, в порядке знания и даже внешнего знания. Впрочем, здесь социальная личность уже конкретизируется как симфоническая, и социальное тело является симфоническим телом.

Сама по себе социальная личность такая же абстракция, как и личность индивидуальная (§ 15). Тварное бытие в целом — симфоническая личность, причем одни моменты ее являются актуальными лич-

ностями, другие же не поднимаются над зачаточно-личным (животные) или даже только потенциально-личным (вещи) бытием. Следовательно, в теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вещность; равным образом — и в теле всякой индивидуальной личности. Быть же вещным, значит качествовать не только пространственностью индивидуальною и социальною, а и пространственностью физическою, т. е. актуально обладать протяжением и объемом (§ 19 сл.). Душевное индивидуальное тело становится конкретным индивидуальным телом, животным и вещным. Вместе с тем обнаруживается некоторое несовпадение между индивидуальным душевным телом и тем же индивидуальным телом в его конкретности. Ведь, строго говоря, то, что мы считаем своим индивидуальным конкретным телом, является телом социально-индивидуальным и даже симфонически-индивидуальным. Вопреки распространенному предрассудку мы с большим трудом и лишь ценою постоянных ошибок отличаем наше индивидуальное тело от чужих индивидуальных тел. Мое тело нерасторжимо связано с другими, заведомо чужими, как думаю я, телами; оно окутано, отягчено, пронизано инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами не внешнее их соположение или соприкосновение (synapheia), но их взаимопроникновение и взаимослияние (sygkrasis, sygchysis). В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности — моя.

Из теории общих качествований (§ 15) следует, что мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является *моею* телесностью, хотя и не только моею, а и *еще* мне инобытною. Правда, мой биологический организм мне как-то ближе: я «чувствую» его несравнимо больше моим, легче и свободнее им распоряжаюсь. Но этого различия не следует преувеличивать. — Я не могу переделать черты моего лица и остановить их изменение, не могу переставить руку или ногу на место головы, увидеть свой затылок, совсем не спать и т. п. ; многое я могу в моем теле изменять и даже познавать лишь чрез посредство инобытия: пользуясь ядами, лекарствами и услугами костоправа, прибегая к помощи зеркала, фотографии, инструментов. С другой стороны,

я до некоторой степени видоизменяю само инобытие, не говоря уже о том, что и познание его мною уже является его видоизменением. В сфере общих качествований, куда бы должны были войти все мои качествования, *весь мир, оставаясь инобытною мне телесностью, становится и моею.*

Разумеется, заключающаяся в сфере общих качествований моя телесность *не только моя и,* поскольку моя, *не совсем моя.* Но и применительно к последней у меня нет никакого права утверждать: «Все мое тело — в этом пространственном очерчении, и в этом пространственном очерчении только мое тело». — Мое ли тело засевшая в нем пуля, еще не освоенная или уже «переваренная» мною пища? Мое ли тело блуждающие в нем фагоциты, микробы, острицы и прочие глисты? Оно ли остригаемые мною волосы, ногти, его выделения...? Конечно, то, что сейчас является моим телом, не было им раньше и перестанет им быть через некоторое время. Ученые говорят, что в течение семи лет мое тело целиком обновляется. Ученейшие скажут, что остается некоторая нематериальная форма, через которую, словно через трубу, все время протекает материальное инобытие. Этим самым они включат «содержание» гипотетического «тела-формы» во «внешний» мир, но проблемы еще не разрешат. Во-первых, и «форма» сама ежемгновенно меняется, так что всплывают в новом и, пожалуй, еще более загадочном виде все старые вопросы. Во-вторых, предлагаемая «форма» телесна, как все телесно в личности. В-третьих, какая это такая форма без материи?

Я «вспоминаю» прежний мой телесный аспект, самое мое «прежнее» тело; например, я вспоминаю себя мальчиком, юношею. Вспоминаемое мною — мое теперешнее качествование, мое теперешнее духовно-телесное существо, моя теперешняя личность. В то же самое время вспоминаемое мною не копия с моего прошлого тела, с меня-прежнего, а само мое прошлое тело в подлиннике (§ 15) и сам я-прежний. Мое прошлое тело не мое теперешнее тело, но оно все-таки — одно и то же мое тело. [Этот вывод для интуитивиста обязателен. Вероятно, я и пришел к нему под влиянием интуитивизма, о чем с искреннею радостью сообщаю, чтобы доставить Н. О. Лосскому удовольствие в возмещение маленьких неприятностей § 15—20.] Но могут ли тогда

перестать быть моим телом и те частицы, которые его покинули и ежемгновенно покидают? да и необходимо ли, чтобы они совсем переставали им быть? То, что они — мои в прошлом, еще не создает для них привилегии быть мне совсем чужими в настоящем. Я могу — хотя бы и с помощью сложных наблюдений и выводов (существо дела от этого нисколько не меняется) — установить, что они существуют, и до некоторой степени даже проследить их путь. Они входили и входят в состав иных организмов и тел, но не перестают в каком-то смысле быть и моим телом. Тут нет ничего невозможного, раз возможна вообще многосубстратная телесность. Однако покинувшие мое тело его частицы не так же мое тело, как познаваемая мною, осуществляющаяся в общих качествованиях инобытная телесность. Они — больше мое тело, хотя и не в той же степени, в какой они были им, когда входили в состав моего биологического организма.

Современные ученые не требуют чудес: они требуют экспериментов. Положение для меня очень выгодное, так как чудес я, при самом горячем желании, не сотворю, на эксперименты же указать могу без труда. — Вполне доказаны (недавно в Инстербурге даже путем судебного разбирательства) явления так называемой «психометрии», прекрасно подтверждающие нашу теорию, иначе навряд ли удовлетворительно объяснимые[53]. Сюда же относятся «экстериоризация чувствительности» и «involutio» (envoutement)[54]. Есть серьезные основания предполагать, что человек, у которого отрезана конечность, может при известных условиях переживать происходящие в ней процессы как свои ощущения (любопытный случай сообщается Дю-Прелем[55]); и вполне допустимо, что именно так лучше всего объясняются ощущения, локализуемые в ампутированных членах. (Обычное объяснение мне, конечно, известно, но представляется неудовлетворительным.)

Для теологов и верующих. — Так как личность не перестает существовать после своей эмпирической смерти (§ 13), а личности без тела не бывает, необходимо допустить телесное существование личности «за гробом». Но, если все, что было личностью, не перестает быть ею, для нее существен «путь» ее телесных частиц. Она может гореть в сжигающей себя на огне мошке, вариться в приготовляемом для плотоядного

гастронома омаре и переживать все это как собственную свою телесную муку. Небезразличен тогда и способ погребения. — Одно тело естественно и более или менее длительно тлеет, другое является еще при этом пищею гнусных жирных червей. Материалист с проклятием убеждается в ошибочности своих взглядов, когда его тело по последнему слову техники испепеляют в нечестивом крематории. Другие пребывают в мучительной оцепенелости мумии, натуральной или богохульно-искусственной. Иные — святые — свободно из любви к людям и миру возлагают на себя тяжелый посмертный крест и пребывают в мире как нетленные мощи. Во всевременной личности все это должно быть «вечным», в несовершенной — дурною бесконечностью адских мук, «червем неумирающим и огнем неугасающим» [56]. Нет никакой надобности делать уступки просвещенным и «тем не менее» верующим дамам: толковать адские муки как только «угрызения совести». И очень важно понять, что адские муки можно победить не путем бегства от них, но только путем преодоления их. Надо стать выше их, принять их как необходимость и искупительную жертву за себя и за мир: так, как святые принимают на себя великую муку нетления.

То, что необходимо признать в применении к «прошлому» и «вспоминаемому» телу личности, относится и к ее «будущему» (эмпирическому) и «воображаемому» ею телу. Математически доказуемо ясновидение как вполне точное видение будущего*. Будущее можно (хотя для несовершенного человека — опасно и вредно) знать. Воображение же частью является видом познания будущего, правда, познания очень «приблизительного» и неточного. Но, если в каком-то смысле есть будущая личность, есть и ее тело.

Таким образом, намечается *несколько сфер индивидуально-личной телесности.* — Поскольку личность познавала, познает и будет познавать инобытный ей пространственно-телесный мир, качествуя общими с ним качествованиями, этот мир является и *ее телом, «внешним телом личности»* (I). Но, раз личность даже

---

* См. мою ст. «О свободе» («Мысль», <Пг.,> 1923, § 1), где «данность» будущего уясняется как «экспериментальное» доказательство свободы.

в эмпирическом своем существовании потенциально познает *весь* мир, а к тому же продолжает существовать после смерти, необходимо определить внешнее тело личности как *особый личный аспект всего мира.* Таково внешнее тело личности в его идеале; эмпирически же и вообще в порядке несовершенства внешнее тело личности только становится особым аспектом всего телесного бытия, а все телесное бытие только становится внешним телом личности. В несовершенстве не весь мир — внешнее тело индивидуальной личности, а внешнее ее тело — не вполне ее тело. Иначе в совершестве. — Весь мир — единая симфоническая личность мира как целое, — тело этой личности. Но симфоническое тело существует лишь как всеединство своих аспектов, или индивидуаций. Последними в нисходящем порядке аспектами и будут внешние тела индивидуальных личностей, и не только «внешние».

Внешнее тело индивидуальной личности — тело симфонической личности мира, поскольку оно специфически осуществляется индивидуальною личностью, и — тела других индивидуаций мира, поскольку они индивидуальною личностью осуществляются, осваиваются и в ее тело переходят. Тело мира — *все* множество своих аспектов; внешнее тело индивидуальной личности — лишь *один* из них. Во внешнем своем теле личность противостоит другим личностям не как одно обособленное тело — другим обособленным телам, но как один субъект-субстрат мировой телесности — другим ее субстратам. Однако всякий субстрат конкретно существует только в своем осуществлении или содержании, и само взаимопротивостояние субстратов уже является их пространственно-телесною разъединенностью и телесностью. Если мы не хотим заниматься пустым извитием словес и считать решением вопроса какую-нибудь новую дистинкцию или новый термин, мы обязаны признать, что тело индивидуальной личности должно быть всем телесным миром, как она сама, и как только она. Но тогда множество личностей и множество телесных аспектов мира возможно лишь при одном единственном условии. — Всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно — и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них. Этот взаимопереход тел предполагает и неполное существование каждого, и сосуществование

многих неполных. Во внешнем теле личности мы и видим самое начало ее взаиморазъединения с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Понимая динамически само тело личности, мы видим во внешнем ее теле стадию ее тела как процесса. Но этим мы не лишаем себя права рассматривать внешнее тело и статически, тем более что оно сосуществует с другими стадиями индивидуально-телесного процесса, с «другими телами» той же индивидуальной личности.

Внешнее тело личности как ее противостояние другим личностям в лоне общей им и свойственной каждой из них телесности мира было бы невозможным, если бы индивидуальная личность не противостояла другим индивидуальным личностям, как одно вполне определенное и обособленное тело другим вполне определенным и обособленным телам. Иначе не было бы определенности; иначе знание оказалось бы возможным без самознания. Да и для того, чтобы личность была этим определенным субстратом общей телесности, необходимо, как уже указано, чтобы она обладала своим, и только своим, «односубстратным» телом. Без этого невозможен и немыслим взаимопереход духовно-*телесных* существ.

Рассеянная и многосубстратная внешняя телесность как бы сгущается, выделяется и обособляется и образует *собственно-индивидуальное тело личности* (II), вторую извне сферу ее телесности, «второе тело» личности. Это собственно-индивидуальное тело не менее определенно, чем физические тела, с которыми оно соотносится и вместе с которыми доводит до своего эмпирического предела пространственность или саморазъединенность симфонической личности. Определяя другие тела и определяемое ими, оно и в себе самом распределяется, т. е. бесконечно делимо и делится. Его можно еще назвать «вещным», или «физическим», телом личности, и к нему относится многое из того, что приписывают своему «астральному» телу оккультисты [57], подрывающие, впрочем, свои собственные утверждения чудовищною своею необразованностью и наивно-грубым материализмом. Но ошибочно представлять себе собственно-индивидуальное тело как некое замкнутое в себе пространственное очерчение. У него есть границы, но оно внутри своей внешней гра-

ницы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно все время изменяется: частицы других тел становятся им, а его частицы — другими телами. Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. Но оно несводимо к данному своему очерчению, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенною пространственною величиною, в определенном умалении содержащею свое прошлое и свое будущее *.

Собственно-индивидуальное тело личности можно рассматривать как освоенное ею внешнее ее тело. Но собственно-индивидуальное тело и возвращается во внешнее тело, переходя в многосубстратную телесность мира. Однако то, что было или будет собственно-индивидуальным телом, все же выделяется во внешнем теле личности как особо связанная с нею сфера. Конечно, существование этой сферы обусловлено несовершенством мира: в совершенстве все внешнее тело должно становиться собственно-индивидуальным. Непониманием онтического характера внешнего и собственно-индивидуального тел, равно как и взаимоотношения их, в значительной мере объясняется мнимая проблема объективности (resp. — субъективности) чувственных качеств (§ 15). Появлению же этой проблемы способ-

* Наше собственно-индивидуальное тело мы знаем весьма несовершенно, как, впрочем, и вообще внешний мир. Вполне естественно, что расширение знаний о нашем теле связано с расширением наших знаний о физическом мире. Тем удивительнее, что уже упомянутые явления психометрии, экстериоризации чувствительности, инволюции, а еще более явления телекинезиса, левитации, вообще эктоплазмы [58], материализации и т. п. до сих пор изучаются как курьезы: вне связи с общими метафизическими темами. Ведь именно эти явления чрезвычайно много дают для понимания нашего тела и уже не позволяют просто-напросто отожествлять его с тем, что воспринимаемо нашими органами чувств непосредственно, без помощи инобытия (ср. выше) и в обычных условиях.

бствует еще и то, что, ставя ее, не задают себе вопроса, в каком порядке познается тело: в порядке ли знания, самознания или самосознания. Впрочем, это смешение порядков познания (§ 15а) порождает и ряд других, весьма существенных затруднений.

Собственно-индивидуальное наше тело мы познаем в порядке самосознания и еще более в порядке внешнего знания. С этим и с нашим несовершенством, которое не позволяет нам до конца преодолеть разъединенность самознания и знания, связана «объективность» нашего тела: оно представляется нам не столько нашим, сколько чужим, особенно при сопоставлении его с ним же как телом душевным, т. е. воспринимаемым только в порядке самосознания. Знание начинается с разъединенности как с первичной для него данности и воссоединяет не вполне, ибо оно в несовершенной личности несовершенно. Для знания тело есть нечто *уже* данное, *уже* порожденное, не могущее из себя ни увеличиваться ни уменьшаться, но до бесконечности делимое. Сколько бы тело в процессе знания ни делилось, оно не исчезает; и в знании оно не может быть для нас единством, а всегда останется разъединенностью и необходимостью разъединенности (§ 17), точнее — несовершенным многоединством. Без помощи самосознания мы, пожалуй, придем к парадоксальному и тем не менее ошибочному отрицанию нашего тела. В самом деле, что делают эти бесчисленные и бесконечно делимые частицы, которые не были и не будут только моими, моим телом? Ставлю ли я на них клеймо? Но тогда они, хотя и клейменые, не только мои. Достаточно ли мне назвать их моим собственно-индивидуальным телом, чтобы они им сделались? — Сомнительно.

Всматриваюсь во «взаимодействие» моего тела с другими телами и не нахожу ничего, кроме их соотносительных перемещений, соприкосновений, разложения и смешения. В лучшем случае мне удастся признать их соотношения системою. Но лишь только я поставлю вопрос: что такое система? — как принужден буду под видом объяснения удовольствоваться простыми перефразировками того же самого. Подобными перефразировками являются и окказионализм, и предустановленная гармония [59], и ссылки на формы созерцания, категорию причинности вместе с различением

причин и поводов и т. д. В порядке знания единство моего тела и единство как единство моего тела с моим духом или как мое духовно-телесное существо предстают в виде единства отвлеченного и бессильного, в виде некоторого необъяснимого факта; равно — и единство меня, моего тела с другими личностями, а моего тела — с другими телами. Понятно, что знанию не дано ни оплотянение духа или порождение духом тела, ни одухотворение тела; т. е. в знании не обнаруживается погибание и возникновение тела, которое оказывается подчиненным закону сохранения (вещества и энергии), хотя бы этот закон и выражался в более тонкой форме, чем потрясенная последними успехами физики его формулировка.

Разумеется, в знании качествует само бытие; и знание не искажает и не ограничивает его, но дает его таким, каково оно есть на самом деле: ограниченным, преимущественно разъединенным, дурною бесконечностью. К счастью для нас, ограниченность знания, как ограниченность самого бытия, до некоторой степени восполняется самознанием, другим качествованием того же бытия; правда — лишь до некоторой степени, ибо мы несовершенны и вполне преодолеть нашу разъединенность, в частности же разъединенность самознания и знания, не в силах. И преодолеваем мы ее по преимуществу путем отвлечения от внешнего знания — в порядке самосознания (ср. § 15а). Таким образом, не отвергая знания, не отвергая даже онтического смысла и онтической ценности, присущих самой ограниченности знания-бытия, мы в некоторой мере превозмогаем эту ограниченность. В самознании мы находим свое единство, которое есть и наше единство, и единство наше со всем бытием, и единство самого бытия как триединство (§ 6—8) и как конкретное многоединство. Этим путем мы в состоянии если и не уловить, то по крайности установить возникновение и погибание тела, а следовательно, и взаимопереход духовно-телесных существ, в котором раскрывается онтический смысл собственно-индивидуального тела. Конечно, мы не станем отрекаться от знания и пренебрегать его данными. Напротив, мы постараемся связать его данные с данными самосознания, хотя мы не в состоянии будем до конца преодолеть возникающие противоречия, в недоумении останавливаясь перед фактами: перед существованием

того, чего не было. Впрочем, вследствие нашего несовершенства устанавливаемые нами возникновение и погибание не являются совершенными и полными. Погибающее тело остается в моей «памяти» как само оно, хотя и в умалении; возникающее некоторым образом «предсуществует». И не случайно мы не можем точно «датировать» возникновение и погибание, но всегда имеем дело с *уже* возникшим и *уже* погибшим. Перед нами несовершенные возникновение и погибание, лишь приближающие нас к диалектике бытия-небытия.

Мое тело не сумма частей, но конкретное их многоединство, т. е. все они и каждая из них. Оно не вне своих частей; и части существуют как части, по отношению друг к другу, а не по отношению к целому. Ограничивая себя знанием, я никогда не пойму, как этот кусок пищи, бесконечно делимый, состоящий из бесчисленого множества частей, может стать моим телом, которое является не меньшим, а даже большим множеством частей. Но, если я усматриваю, что этот кусок пищи — такое же целое (не отвлеченное единство, а конкретное многоединство), как мое тело, мне делается ясным, что он погиб и превратился в мое тело (он сам, а не его отвлеченное единство, которого как особого бытия и быть не может). То же самое я должен сказать о всяком теле и о сколь угодно малой частице, если только буду смотреть на них как на целое, а не на их части и делимость. Вот если мы наблюдаем (отвлеченно) только разъединение, считаем то, что разъединяется, несуществующим и, наоборот, не замечая бесконечности разъединения, признаем существующими «элементы», тогда, действительно, нам не удастся установить возникновения, погибания и взаимоперехода. То же самое произойдет и в том случае, когда мы будем понимать целое как отвлеченное и особо существующее единство. — Или, отвлекая единство и называя его чем-нибудь вроде «субстанциального деятеля» [60], мы делаем его множественность (телесность) излишнею и доходим до внутренне противоречивого учения о множестве нематериальных духов; или, называя отвлеченное единство «энтелехиею» (Дриш) [61], начинаем устанавливать его взаимодействие с телом и, прибавив новое тело к уже известным, существенно повреждать естествознание.

Моя зародышевая клетка — мое тело, именно мое тело, а не часть его, и я бы сказал даже: все мое тело, —

если бы словечко «все» не заставляло в данном случае мыслить тело как сумму частей. Эта клетка слилась, срастворилась с другою, с женскою зародышевою клеткою, и обе исчезли, погибли, уступив место совсем новой клетке, в которую чрез свое небытие превратились. Мое духовно-телесное существо (моя личность) и духовно-телесное существо (личность) жены умерли, а родилось новое духовно-телесное существо, новая личность. Конечно, мы и не умерли, а даже предстали более богатыми жизнью — как личности-моменты высшей социальной личности. Но внутри нее мы различены, и тело каждого из нас не то же, что тело рожденного нами. Дитя наше и мы различны и телесно раздельны (§ 7). Конечно, мы и не умерли, почему не без некоторого основания и говорим, будто мы умерли частично или будто умерла часть нас. Но ведь мы по-настоящему и не жили и не живем, рожденное же нами тоже несовершенно. То, что рождение — смерть, что Христос родился, дабы умереть, — старая, хорошо известная древним истина. Мы же недостаточно понимаем ее потому, что во всем несовершенны.

Так установим взаимопереход собственно-индивидуальных тел, оправдывающий их существование. Взаимопереход этот является возникновением и погибанием всякого тела, а вовсе не простым взаимоперемещением их частей, которое дано в знании, но еще ровно ничего не объясняет. Мы склонны не замечать возникновения и погибания в силу многих, частью уже указанных оснований. Так, мы недостаточно уразумеваем, что собственно-индивидуальное тело — момент симфонического мирового тела и само оно и что мирового тела вне его моментов нет. Далее, несмотря на то что мы по преимуществу индивидуальная личность, мы все время смешиваем индивидуальное с симфоническим и считаем второе первым. Поэтому, наблюдая погибание или возникновение индивидуального тела, соответственные возникновению или погибанию других индивидуальных тел, мы сразу меняем индивидуальную установку на симфоническую и рассуждаем так, точно не было никакого погибания или возникновения, а было только перемещение. Но «перемещение» было внутри симфонического тела, которое вне индивидуальных не существует, а в индивидуальных возникает и погибает.

Собственно-индивидуальное тело личности — ее отъединенность от инобытия и уединенность. Оно — разъединенность и необходимость разъединенности, овеществленность и вещность личности (§ 17). Чтобы эта необходимость-разъединенность была и преодолевалась, нужно саморазъединение-воссоединение личности. Сама разъединенность — результат разъединения и объект воссоединения. Собственно-индивидуальное тело должно стать преодолевающим свою данность, нарушающим закон сохранения вещества как закон его данности. Определяя другие тела и определяемое ими, оно в себе распределено: будучи же и единством, должно быть иерархически организованным микрокосмосом. Так, оно подобно внешнему телу, должно еще «сгуститься», «выделиться из себя» и предстать в виде *«биологического организма» или «биологического тела* личности» (III). Как биологическое или животное тело, человек — одно из животных. Чрез животность свою (чрез биологическое тело) он становится вещною необходимостью (собственно-индивидуальным и внешним телом) и ее преодолевает, но в животности же своей подлежит необходимости разъединения-воссоединения, «рабству тления». Эта животная необходимость преодолима лишь в духовности, т. е. в полном воссоединении чрез полное разъединение, и последней определимой свободе, в одухотворенности и духовности тела.

Собственно-индивидуальное тело — средоточие внешнего, биологическое — средоточие собственно-индивидуального. В себе самом биологическое тело, непосредственно соотносящееся с другими биологическими телами, является многоединством индивидуирующих его и осваиваемых им низших биологических тел. Это многоединство, индивидуируя космос, является микрокосмосом, но и независимо от того оно может быть единством лишь в силу иерархичности его множества. Таким образом, биологическое тело не система включенных друг в друга и друг другу подобных тел, но низшие его тела относятся к высшим как их органы, функционально соотнесены и ограничены. Среди них должен быть и преимущественный носитель телесного единства, который легко усматривается в центральной нервной системе. Конечно, эта система как тело является еще разъединенностью; она разъединена (более разъединена, чем едина) с другими органами,

ограничена ими и чрез посредство их соотносится с инобытием. Но именно в ней осуществляется телесное единство и тело достигает своего апогея. Только благодаря ей тело становится индивидуумом: в меру своего существования «не-делимым». И в ней же личность как субъект, который становится инобытием, совпадает с собою же как субъектом, которым ставится инобытие. Там, где нет центральной нервной системы, нет еще в строгом смысле слова индивидуального тела и личное бытие не актуально, а лишь зачаточно или потенциально. Но, если в образовании центральной системы достигает своего завершения биологическое тело, с этою системою связано и личное сознание (§ 15а, 17), т. е. одухотворение тела или преодоление личностью необходимости разъединения-воссоединения, очеловечение и подлинное лицетворение, обожение мира.

Можно лишь гадать о том, каково совершенное тело совершенной личности. (Впрочем, мне не вполне понятно подобное нетерпение в частностях, как и легкомысленная надежда только-познавательно достичь того, что достигается лишь в полноте жизненного процесса.) Одно, и самое важное, несомненно. — Совершенное мое тело не какое-то иное тело, но — это самое несовершенное и ограниченное, это внешнее, собственно-индивидуальное и биологическое в его несовершенстве, а сверх того — в преодолении и преодоленности его несовершенства. Таким образом, мой мозг, мои глаза, уши, руки, желудок и другие органы нужны мне не только для моего эмпирического существования, но для моего бытия вообще, абсолютно. Они не заменятся другими и не исчезнут в совершенной личности, а останутся во всевременной, хотя сверх того и усовершатся. В некотором смысле эмпирическое мое существование — средоточие моего бытия, и не попусту сказано, что я как духовно-телесное существо создан «по образу и подобию» Божию и что во Христе полнота Божества обитает *телесно*.

22

Взаимообщение личностей не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и

объединение их в нее и в ней. Этот процесс и духовен, и телесен. Он не может быть только телесным, ибо нет тела личности без ее духа. В индивидуумах, в которых только и осуществляется социальная личность, телесное объединение их совершеннейшим образом дано как любовно-половой акт (§ 21). Не будь его, в мире существовало бы только соположение, склеивание или смешение тел, но не было бы их взаимоперехода, взаимослияния (sygchysis) и единства. Тогда бы личность не была *духовно*-телесным существом (§ 1, 14) и мир распался <бы>. Отрицание полового акта, не случайно связанное с материалистическим спиритуализмом, заключает в себе отрицание мира и являет одиночество и самоутверждающуюся ненависть тех, кто его отрицает. Всякие ограничения полового акта (в частности — меры против деторождения), заменяя слияние склеиванием, ведут к дурному разложению личности или о нем свидетельствуют: утверждают плотски-материальную разъединенность в отрицание духовного единства. Ибо по существу своему и в идеале половой акт — наиболее духовный из актов человека, потому именно и подверженный опасности наибольшего оплотянения. Как же иначе, если он во Христа и во Церковь, если он символизирует духовнейшее единение человека с Богом? Здесь человек наиболее причастен Божьему творческому акту, погружаясь в бездну небытия, из коей подъемлется новый человек; здесь возникает новое пространство и новое время рождающегося, преобразуя весь пространственно-временной мир; здесь даже животное приближается к духовности, становясь способным на любовь и жертву.

Не может объединение личностей быть и только духовным. О самом объединении и соединении личностей можно говорить только потому, что они телесны. Ведь, строго говоря, «дух» даже не отделен от других «духов», а есть вместе с ними один и единый дух: разъединение духа является и оплотянением его. И если я попытаюсь из моего «духовного» единства с другою личностью удалить все телесное, на долю этого единства ровно ничего не останется: его просто не будет.

Пока мы говорили о «духе» и «теле» личности без достаточного уяснения этих терминов, вернее — не сосредоточивались специально на их уяснении (ср., впрочем, § 1, 14, 17, 21). Пора подвести итог отдельным за-

мечаниям и наблюдениям, тем более, что как раз здесь мы несколько отступили от нашего словоупотребления. Люди очень горды своею «духовностью». Но именно понятие о духе представляется наиболее неясным, собственно говоря — даже не понятием, а догматически утверждаемым спиритуалистическим предрассудком, за которым скрыто наивное отожествление духа с материальным телом. Право, современный материалист несравнимо «духовнее» представляет себе само тело.

Обычно дух мыслится (впрочем — мыслится ли?) как абсолютно единое и самодовлеющее существо, в силу своего единства неизменное, невременное, непространственное. Но подобное представление о духе не согласуется со многими высказываниями о нем и на поверку оказывается внутренне противоречивым, немыслимым и бессмысленным. Его невозможно помыслить, потому что такой дух чужд всякому определению и самоопределению, являясь полною бессознательностью, безразличностью и безличностью. Ведь всякое его определение и опознание было бы его отношением к иному и, следовательно, непременно его разъединением, т. е. раскрывало бы его как не единство и не духовность. Непонятно, как можно верить в такой дух и в то же самое время допускать его тварность. — Тварность «духа» обозначает его определение Богом и его отношение к Богу, т. е. его начальность и конечность или изменчивость, иначе говоря — телесность. Правда, Бог привык, чтобы Его утруждали разрешением всяких невозможностей. Но и для Бога невозможно, чтобы дух был абсолютным единством и чтобы вместе с тем существовало множество духов. Если духов много, всякий из них соотносится со всеми прочими, и притом необходимо соотносится с ними и внутри себя самого. А тогда он уже не един, но и в себе множествен, т. е. уже не дух. Если духов много и все они справедливо называются этим именем, то все они — моменты одного высшего, который не только един, а и множествен все-таки, т. е. и телесен.

Дух — синоним единства. Духовность обозначает ту либо иную степень единства. Но немыслимо и невозможно единство само по себе; невозможен отвлеченный дух: его нет и быть не может. Единство — источник и начало множества. Оно — единство *множества* и преодоленность его. И, хотя единство не множество,

в отдельности от множества оно перестает мыслиться и быть. Это не значит, что, будучи определимым и постижимым лишь чрез множество, само единство не есть единство. Ибо оно есть как единство чрез множество, как свое небытие и есть во множестве как его бытие. Высшее — не множество и не единство, но их всецело в себе содержит, так, что оно не является чем-то выходящим за них и внешним им, и так, что в нем единство — начало и конец множества. Мы и говорим о единстве и множестве *личности*, которая не может быть ни только-единой или «отвлеченно-единой», ни только-множественной или «отвлеченно-множественной». Иными словами, личность ни духовна, ни телесна, но *духовно-телесна*. И как дух личность не единство, противостоящее ее телесности (в этом смысле она — абстрактный дух, дух без содержания), но — единство самой этой телесности и воссоединение разъединяющегося или «дух животворящий». Дух не тело, но у него нет *своего*, «духовного» содержания (что делало бы его телом), ибо он — *духовность телесности*. Дух на тело «нисходит», телесное «берет», воссоединяет и воссоединяет с собою.

Под *телом*, или плотью, можно разуметь либо *«тварное»*, либо *«пространственно-множественное»*. В крайнем отвлечении и отрыве от своего единства или духовности пространственно-множественное предстает как «материальное», или «вещное», тело. Если под телом разумеется даже только пространственно-множественное — нет и не может быть «духов бесплотных». И если Символ Веры говорит не о «духах бестелесных», или «бесплотных», а просто о «невидимом» (aorata), в учении св. отцов, даже у Дамаскина, ангелы являются природою «бестелесною и нематериальною» (asomatos kai aylos) только «по отношению к нам» (hoson pros hemas), а не по отношению к Богу, т. е. неабсолютно (De fide orthod. 2, 3). Более того: «...вид и предел ангельской сущности ведомы лишь Богу» (tes ousias to eidos kai ton horon monos ho ktistes epistatai [62]). (Вопрос об ангельском естестве и его отношении к человеческому нуждается еще в особом исследовании [63], но и здесь небесполезны некоторые предварительные соображения. — Созерцая мир в целом, мы видим, что пространственно-вещное бытие частью существует как таковое, частью же включено в бытие животно-органи-

ческое и что нет животного бытия, которое бы вместе с тем не было и пространственно-вещным (хотя и не наоборот). Точно так же человечески-личное бытие является вместе с тем и животно-органическим, включая в себя часть животного мира, и даже (чрез это самое включение) пространственно-вещным. Необходимы поэтому особенно веские доводы для допущения того, что существует еще духовно-ангельское бытие, не включающее в себя частью человечески-животно-вещного. Иначе: или существует два мира: «наш» и «духовный», никак друг с другом не связанные и друг другу абсолютно неизвестные, или существует мир как одно творение одного и единого Бога и нет «духов», которые бы в каком-то отношении не были людьми, животными и вещами. И нет ничего удивительного в том, что, поскольку мы пытаемся мыслить «ангельский мир» в категории чистой духовности и вне всякой связи с телесно-вещным бытием, он утрачивает определенность и представляется сначала непостижимым, а потом и невозможным. Не случайно Фома Аквинский допускал в нем лишь родовое бытие и отрицал индивидуальное.)

Бог не единство, а Триединство. Как Первоединство, или Отец, Бог не может быть без Сына и соотносителен Сыну, или Логосу, чрез коего и после коего Третья Ипостась, или Дух. Бог не был бы Духом, если бы Он не был Логосом как Всеединством, т. е. саморазъединяющимся, жертвенно умирающим Сыном. Так и в домостроительстве Божьем. — Если не умрет, не «отойдет» от людей Логос, не «приидет» к ним и Дух Святой. Когда же «приидет» Дух, то Он «не от Себя говорить будет». «Он, говорит Слово Божие, прославит Меня, ибо от Моего возьмет и возвестит вам» (Ио. XVI, 7, 13—15).

Разумея под телом *не* тварность, но — определенность, разъединенность, пространственно-множественность, притом — достигшую своей полноты, т. е. небытия, и чрез свое небытие себя преодолевшую, мы смеем назвать Логос *духовным* и *Божественным Телом* Пресв<ятой> Троицы. Во Христе истинно «обитает вся полнота Божества *телесно*» [64] не только потому, что Христос и Сын Человеческий, но еще и потому, что Он Сын Божий, Логос. В этом необычном и дерзком наименовании Логоса Телом Божиим раскрывается глубо-

чайший смысл того, что духовно-телесная природа сотворена Богом *чрез* Слово, и тело как пространственно-множественность связуется с телом как тварностью, которую ипостасно соединило с Собою Слово. Тварь — иное, чем Бог. Как тварь, она разъединена с Богом. И ее тварность-телесность необходимо предполагает Божье Саморазъединение (— иначе есть в твари нечто, чего нет в Боге, и, следовательно, сама она — второй Бог искони!) и является вторым, не исконным, а изнесущным и сотворенным субстратом Божьей Разъединенности, теофаниею. Понятно также, что тварь может усовершить свое тело и преодолеть его и как тело-тварность, и как тело-множественность только чрез совершенную смерть. Эта смерть — осуществление в твари смерти Логоса или Богопричастие твари чрез причастие ее Логосу (§ 13). В совершенной же смерти, которая есть смирение, самоуничижение, самоистощение (kenosis), тварь перестает быть, и быть иным субъектом Божественности, коим и не была, пока ее не было. Так, нет в твари ничего, чего бы не было в Боге, но — умершая тварь воскресает и не сущая есть, ибо Сын Божий — Богочеловек и Бог есть «Бог живых, а не мертвых» [65].

«Дух», «духовный», «духовность» и «тело», «телесный», «телесность» в обычном словоупотреблении обладают еще одним значением, которого мы не отвергаем, но которое нуждается в сознательном и осторожном обращении с ним. — Словом «дух» и производными от него мы обозначаем *духовно-телесное* существо, т. е. личность, поскольку мы опознаем его «изнутри», в порядке самознания и самосознания (§ 15а). Телом, телесною, телесностью мы называем ту же самую духовно-телесную личность в порядке знания, т. е. — поскольку мы противопоставляем ее себе как предмет знания и познаем ее извне, из внешнего мира (т. е. из симфонической личности) и в качестве внешнего мира или его «части». Так, мы говорим о своей духовности, когда опознаем себя, отвлекаясь от внешних восприятий, но *включая* в нашу «духовность» и наше духовное и душевное тело (§ 14). И мы говорим о нашей телесности, поскольку в нашем самопознании наличествует инобытие и участвуют те самые акты, в которых мы воспринимаем внешний мир (ср. § 21). В этом смысле, конечно, можно говорить и мы говорим (например — в начале данного

параграфа), не впадая в противоречие с собою или тавтологию, о «духовном единстве», «телесном множестве» и, если угодно, даже о «свободном духе».

Нет нужды всегда оговаривать такое словоупотребление, но всегда надо отдавать себе отчет, в каком смысле говоришь, и разных словоупотреблений не путать. Впрочем, несомненно удобнее и безопаснее было бы в рассмотренных случаях говорить не о «духе и теле», а о «душе и теле». Ведь мы говорим о нашей *душе,* а не о нашем духе, поскольку единство наше несовершенно и духовность неполна. Мы противопоставляем дух душе, как идеал — действительности, как совершенство — несовершенству и даже (в связи с синонимичностью тела тварности) как Божественное — тварному (в этом смысле говорили о духе некоторые отцы Церкви).

В традиционном представлении душа не что иное, как духовно-телесное существо, по телесности своей противопоставляемое духу, а по духовности своей — телу. И лишь при этом представлении небессмысленна вера в «загробные» судьбы и существование души, в ее так называемое бессмертие, т. е. по настоящему-то — в ее смерть и воскресение. Душа умирает и воскресает, т. е. душа (psyche) есть жизнь, ибо нет иной жизни, как жизнь чрез смерть. Душа умирает, как сам «воплощающийся» или саморазъединяющийся дух; она воскресает, как дух воссоединяющийся; она живет, как духовно-телесное существо.

Противопоставляя душевного человека человеку плотскому, или телесному, мы чаще всего под первым разумеем совершенного, под вторым — несовершенного. В этом смысле говорится, например, о душах праведных. Но мы противопоставляем еще душевного человека и духовному и тогда отожествляем с совершенным второго, а с несовершенным — первого. Отсюда ясна ходячая терминология. — Определяя дух как единство множества, мы уже допускаем разные степени духовности. Всякое множество, поскольку оно существует, уже есть некоторое единство и некоторая духовность. Но, разумеется, весьма различны духовность человека, духовность животного или растения и духовность вещи. И если высокую степень духовности, присущую человеку, мы называем его душою и даже его духом, в применении к животным и растениям мы го-

ворим только о душе, духовности же вещей не называем и душою.

23

Мы привыкли противопоставлять наш дух (и душу) нашему телу и обычно даже не задумываемся над тем, в каком смысле при таком противопоставлении говорим о духе (душе) и теле. Дух как единство телесности ей, конечно, не противостоит: единство же, которое противостоит телу-множеству, есть то, что мы называем определенным единством (§ 8), или же — сливающееся с ним и потому противостоящее *данному* моменту стяженное наше многоединство. Противопоставление нами нашего духа нашему телу, с одной стороны — наше саморазъединение на наше отъединяющееся от определенного первоединства и тем самым уже телесное единство и на наше стяженное многоединство, с другой стороны — утверждение нами единства или духовности нашей личности. Это противопоставление, столь обычное, неизбежное, создающее целый ряд мнимых проблем и не менее мнимых решений, — опознание нами себя как несовершенного многоединства. Но личность наша — индивидуация и момент высшей, тоже духовно-телесной [личности]. И указанное противопоставление — индивидуация мною акта высшей личности, кроме же того, оно необходимо связано с противопоставлением мною себя другим личностям как иным «телам» и «духам» (причем понятие духа незаметно получает иной смысл — § 22) и вещам как иным телам. (Любопытно, что духовность вещи (§ 22) при этом сплошь да рядом понимается как сидящий внутри вещи и подобный человеку «дух», который сопротивляется, притягивает и отталкивает, думает и, может быть, даже «вырабатывает миросозерцание».)

Во взаимообщении индивидуальных личностей дано их конкретное многоединство как социальная личность, которая духовно-телесна и осуществляется во взаимно-инобытных личностях. Если мы только противопоставляем индивидуумов друг другу, перед нами лишь их сосуществование и их друг от друга независимые, но «соответственные», «параллельные» измене-

ния. Допускать при такой установке, будто один индивидуум причинно или как-нибудь иначе воздействует на другого, — значит отрицать самое эту установку и погибать в противоречиях никуда не годной метафизики. Каждый индивидуум возрастает и умаляется в лоне неизменной по отношению к нему и прочим индивидуумам социальной личности; но он не воздействует на других, ибо такое воздействие просто невозможно.

Так мы приходим к теории *окказионализма* или к несущественно видоизменяющей ее теории *предустановленной гармонии.* Та или другая неизбежна в системе картезианского индивидуализма. Но мы должны и можем опознать не только взаимопротивостояние индивидуумов, а и единство их. Первое — телесность социальной личности, второе — ее духовность. Оставаясь, как дух, неизменной и не раз-личаясь, эта личность изменяется в качестве своих моментов, в своих моментах и в самом акте порождения их. Таким образом, можно уже сказать, что *чрез социальную личность* один индивидуум «воздействует» на другого. Только при этом он уже не индивидуум, а сама социальная личность, которая перестает быть им и становится другим индивидуумом, или в лучшем случае — момент социальной личности. Он «воз-действует», «вос-ходя» из себя в социальную личность и «действуя» в качестве другого индивидуума.

Я познаю другого человека, его мысли, чувства, стремления, его состояние, весь его образ или облик, который, конечно, и телесен. Это значит, что социальная личность индивидуируется в нем и во мне, поскольку я есмь она, а он становится мною и делает меня собою. Здесь нет «воспроизведения» во мне того, что совершается в другом индивидууме. Здесь один акт социальной личности, разъединяющейся в нем на два субъекта, которые воссоединяют ее, переходя друг в друга. Но переход этот — акт самой социальной личности и она сама. А поскольку я противопоставляю себя познаваемому мною индивидууму и отвлекаюсь от нашего единства, я не он и мое знание о нем тоже не он.

Взаимопротивопоставленность индивидуумов и есть тело социальной личности, извне предстающее как система видимо разъединенных тел. Однако оно более чем система и обнаруживается как реальное многоединство в телесном взаимообщении и соединении

индивидуумов (§ 22), в таких фактах, как общий семейный или этнический тип, и во множестве фактов, мимо которых мы проходим с пренебрежительным невниманием. Так как социальное тело конкретно только в индивидуальных телах и чрез посредство индивидуумов же и в индивидуумах совершается взаимообщение социальных личностей, сам собою отпадает целый ряд нелепых вопросов, например: что такое руки, ноги, голова, мозг социальной личности? почему социальные личности не женятся, не рождаются и не умирают столь заметным образом, что и личности индивидуальные? и т. п.

Описанная актуализация социальной личности во взаимопротивостоящих индивидуумах является и противопоставлением ею себя как духа себе как телу. Но и это противопоставление совершается не где-то вне индивидуумов, а только в индивидуумах и только ими, хотя и как моментами социальной личности. Каждый из нас индивидуирует и делает своим ее тело, которое все же остается *ее* телом, или нашим «общим», социальным телом.

В противопоставлении духа социальной личности ее телу не может быть и речи об их причинном взаимодействии, так как тогда бы мы говорили уже не о духе и теле, из которых одно неправильно называлось бы духом. Если нужен какой-то термин (кроме саморазъединения-самовоссоединения личности) для того, чтобы обозначить взаимоотношение духа и тела, то наилучшим будет термин «порождение» или «рождение-умирание».

24

После всего сказанного в § 23, 21 (о теле) и 15, вопрос о *взаимоотношении духа и тела в симфонической личности* особенно тщательного рассмотрения не требует. Мы уже отмечали, что и личность индивидуальная, и социальная личность сами по себе абстракции и что по-настоящему надо говорить о симфонически-социальном теле. Таким образом, весь мир в социальной личности становится ее телом и в индивидуальной личности, этом, по выражению св. Максима Исповедника, «горниле мира» [66], восходит на степень телес-

но-личного бытия. С другой стороны, именно в силу наличия в нем вещности, вещно-пространственного бытия (§ 20) конкретное тело получает определенность. Это ясно уже в социальном теле, сказываясь в «связях» социальной личности со «средою», в ее «определении» средою. Так, немыслим народ не только вне социального взаимообщения его индивидуумов, но и в отрыве от *его* страны, *его* климата и т. д. Даже такая позитивно настроенная и философски непритязательная наука, как география, вынуждена была кружным путем выработать понятие «ландшафт», которое по-русски стараются ныне выразить в неологизме «месторазвитие»[67]. Еще показательнее, что географы все более склоняются к замене причинного объяснения указанием на «конвергентность», строго говоря, вытекающую из понятия «ландшафт». Но социальное тело еще не конкретно: оно конкретизируется лишь в индивидуальных телах.

Осуществляясь в индивидуальной личности, симфоническая личность осуществляется и в ее знании, которое вследствие несовершенства мира не совпадает с бытием, но является лишь одним из его качествований (хотя и царственным) и даже приобретает характер полупризрачного, «небытийственного» бытия (§ 15а, 3). И если определенность бытия связана с его вещностью, с вещностью же связана определенность знания, «логичность», или «логическая структура», мира. Эту «вещность», или «определенность» знания, обнаруживающуюся даже в сфере самосознания, необходимо учитывать, исследуя вопрос о взаимоотношении духа и тела в симфонической личности.

Познание мною вещного инобытия (§ 15) является и моим самопознанием и самораскрытием. Будучи, по существу, воссоединением моментов симфонической личности (меня и вещей), восстановлением ее единства и возвращением ее к ее началу, т. е. к ее причастию Божьему творческому акту (§ 4, конец), несовершенное знание раскрывается как дурная бесконечность и раскрывает непреодолимую разъединенность бытия (§ 16). Поэтому нельзя сказать, что мы знаем инобытие. Но неверно также, что мы его не знаем. Было бы ошибочным и утверждение, что мы частью его знаем, а частью не знаем. Ибо даже вещь представляет собою некоторое целое, некоторое многоединство: в противном

случае она бы не могла существовать и не существовала. Целое же, или многоединство, в себе «размножаясь» и конституируя свои моменты, которые лишь в отвлеченных их взаимоотношениях делаются «элементами», или «частями», само никак частью не делается, но в каждом своем моменте все, целиком, как целое содержится (ср. § 21). Мы можем бесконечно мало познавать инобытие, но мы всегда в состоянии познать и даже познаем его как целое; и, познавая его, словно в пропорциональном умалении, мы познаем *его*, целое, а не части. Часть — нечто производное, обусловленное особою гносеологическою и онтологическою установкою. Часть — момент целого, взятый как новое целое и потому воспроизводящий структуру целого как себя самое. Но, сосредоточиваясь на моменте как на части, мы забываем о целом и низводим целое на степень внешней системы элементов. Несомненно, во многих отношениях подобное рассмотрение удобно. Но оно ограниченно и возможно лишь на основе целостного познания вещи.

Так как в основе своей знание инобытия является знанием о нем как о целом, это инобытие не таит от нас в дальнейшем никаких *принципиальных* неожиданностей. Если бы вещь была, например, актуальною, сознающею себя и самодвижною личностью, мы бы о том, наверное, знали; а раз мы этого не усматриваем, вещь, без сомнения, не личность, но — только вещь. Не нужно расслабленного умиления перед тайнами, которое всегда оборачивается грубейшим материализмом. Знание мужественно, твердо и ясно. Оно не отрицает тайны, но трезво и безбоязненно видит в ней не что-то трансцендентное или абсолютно запредельное, вопреки этой запредельности время от времени почему-то прорывающееся в мир. Оно видит в тайне то, что зовет к постижению и постоянно постигается как недоступное до конца несовершенному бытию его совершенство и Богобытие. Страшная тайна обволакивала языческий мир, но Христос «разрушил преграду» (methorion), и мы живем в Божьем мире чудес, как в своем родном доме[68]. Только язычник боится «потустороннего» и влечется к нему, чтобы, познавая его, превращать его в опостылое и пошлое «здешнее».

Именно опредмеченность знания и навык рассматривать мир как систему элементов, хотя бы и под име-

нем «органического целого», мешают правильному пониманию симфонической личности. Наиболее естественный и в качестве рабочей гипотезы очень удобный окказионализм (§ 23) осложняется смутным восприятием конкретного единства мира, взрывающего жалкую оболочку системы. А это смутное восприятие порождает мистическое в дурном смысле понятие причинности, оборачивающееся материализмом. Не приходится удивляться тому, что само единство или «дух» мира начинают понимать как особое тело, взаимодействующее с «телом» мира. В силу же многозначности термина «дух» (§ 22) дух симфонической личности мира ставится в ряд с индивидуальным духом. И таким образом над конкретным миром воздвигается полное подобие его, только бесконечно обескровленное и обесцвеченное, — духовно-телесный же мир, ошибочно почитаемый духовным. Его представляют себе как иерархическое царство духов, причинно взаимодействующих друг с другом и конкретным миром. Но для него этот конкретный мир, собственно говоря, не нужен: можно конкретный мир и совсем отрицать, как можно воображать совершенную самостоятельность «духовного», называя его царством «духов бесплотных» или ангелов (§ 22). Только ни к чему хорошему такое воображение не приведет.

25

Обычно проблема взаимоотношения духа и тела ставится и решается (?) применительно к индивидуальной личности. Но именно обычная ее постановка легкомысленна и делает ее проблемою мнимою. В самом деле, предварительно не отдают себе отчета в смысле употребляемых терминов: «дух», «душа» и «тело», — так что остается в конце концов неясным, взаимоотношения чего разыскивают. Если же и задумываются мимоходом над смыслом терминов, так под «духом» и «душою» разумеют в лучшем случае духовно-телесное существо, в худшем же — просто другое тело. К тому же самым беспечным образом смешивают внутреннее опознание тела или порядок самознания с внешним или порядком знания. В связи с отсутствием

этого различения, естественно, не различают тела собственно-индивидуального от симфонически-индивидуального и симфонического. Телесное смешивается с духовным, инобытное — с моим.

Само взаимоотношение рассматривается в категориях, выработанных на условно-абстрактном изучении вещного мира, категориях, очень удобных и полезных в своей узкой сфере, но неприменимых за ее границами: в конкретно-целостном познании бытия. Это делает всякую теорию взаимодействия между духом и телом более или менее скрытым материализмом. Материалистичны уже понятия взаимодействия и взаимоотношения, и — не только потому, что с ними невольно ассоциируются представления о «внешнем» мире, а и потому, что в них понятие духа утрачивает признаки неучастняемости, неделимости, единства и единственности. Этот материализм становится очевидным, когда взаимодействие начинают понимать как причинное, считая притом излишним метафизический анализ причинности или вместо фигового листа украшая ее прилагательным «психическая». Сюда же относятся психофизический параллелизм, который в конце концов низводит человека на степень обезьяноподобного существа, и наиболее лукавая форма его, скрывающаяся за различением «причин» и «поводов». Различение само по себе очень наивное. Если для данного духовного или психического акта данный органический или физический факт, называемый его «поводом», не необходим, этот «повод» существенно не связан с актом и, являясь чистою случайностью, не заслуживает даже упоминания. Если же он необходим, то он не что иное, как «часть» причины, другая «часть» которой заключается в самом действующем «духе», и перед нами психофизический параллелизм, тщетно взывающий о его метафизическом истолковании. Если же сверх того мы допустим, что нет психического акта без повода, мы обязаны будем признать, что нет в психическом субъекте ни свободы, ни инициативы. Он тогда действует столь же свободно, сколь свободно стреляет солдат по команде «пли» или даже — ружье солдата, когда солдат нажимает собачку. Завидная свобода!

Как единство самого моего тела, дух ему не противостоит, но он и оно — одна и единая моя личность, — единая в качестве духа, множественная и разъединен-

ная в качестве тела. Правда, сама моя личность в качестве своего «определенного первоединства» противостоит себе как своему множеству и телу (§ 8—10). Но определенное первоединство, являясь источником и началом множества-тела, *порождает* его и в нем, *как сама личность*, рождается или саморазъединяется, погибает и воссоединяется или воскресает. Однако оно вне акта порождения в саморазъединение-самовоссоединение личности никак не вмешивается, хотя, будучи самою личностью, с ним едино и в нем наличествует. Оно не взаимодействует с телом: не воздействует на него и не испытывает его воздействий. И тем не менее оно противостоит множеству-телу как единство-дух. Противостоит же оно не только как пребывающее вне, но и вполне конкретно: как противостояние отожествляющегося с ним момента — прочим, отчуждаемым моментам, в чем и смысл того, что мы назвали «производностью» взаимопротивостояния моментов. Здесь определенное первоединство едино с порожденным им моментом, а в нем является как стяженное и символизируемое им единство прочих за вычетом противопоставленных. Вот если мы *обезличим* нашу личность да еще станем отрицать и определенное первоединство, тогда мы действительно окажемся лицом к лицу с множеством взаиморазъединенных моментов и, не усматривая его производности, сможем установить соотносительные изменения моментов, но не сумеем пойти далее констатирования факта. И удовольствуемся ли мы минимумом метафизического объяснения — окказионализмом — или предпочтем мистическую туманность причин и поводов, мы неизбежно будем низводить на плоскость множества моментов и считать одним из них смутно воспринимаемое нами их единство.

Я представляю себе, т. е. в конце концов познаю, мое тело. Это представление не копия моего тела во мне познающем, а само мое тело и в то же самое время я сам. В этом представлении я уже воссоединяюсь с моим телом и составляю единство с ним. Но я с ним и разъединен и до конца разъединения не превозмогаю, в чем сказывается бессилие или призрачность моего знания, к тому же опредмеченного (§ 24). Опредмечено же оно не потому, что ложно, а потому, что мое тело не только мое (§ 22). Таким образом, познание мною моего тела — мои *само*разъединенность и относительное *само-*

воссоединение, а не воздействие на меня моего тела или — меня — на мое тело. И я как познающий здесь вовсе не дух, а духовно-телесное существо. Удивляют меня философы, которые толкуют о самопознании вкривь и вкось, а в различении духа и тела пытаются уничтожить всякую возможность самопознания. Действительно, какое же *само*-познание там, где вместо личности внешнее соотношение духа и тела и отожествляемый с личностью дух познает не себя, но внешнее ему тело? Впрочем, правильное понимание очень затруднено тем, что наше тело в силу нашего несовершенства всегда дано нам уже возникшим и *порождающая* тело деятельность духа легко истолковывается как только его преобразующая.

Я хочу двинуть моею рукою, и моя рука двигается. В моем хотении содержится моя целевая, т. е. предвосхищающая будущее, активность и более или менее ясное представление о процессе ее конкретизации и о ее результате или цели. Следовательно, «хотение» мое некоторым образом содержит уже в себе свою осуществленность и все свое свершение, не образы их, но их самих. (Скорее уж, само оно их образ.) В хотении моем я раскрываю себя как всевременного, хотя оно — лишь момент многомоментного процесса и содержит в себе последующие моменты не так, как обладает самим собою, не в актуальности настоящего, а — в качестве будущего. Таким образом, хотение не причина движения руки, а один из моментов (пускай даже — начальный) *сопровождающего* единый духовно-телесный процесс взаимопротивостояния между «духом» и «телом». Поскольку я опознаю мое хотение, оно — мое познавательное качествование. И подобное истолкование вовсе не делает меня пассивным созерцателем происходящего во мне. Не во мне происходит духовно-телесный процесс, но он и есть я сам. А кроме того, я активен и в опознании совершаемого мною как само мое разъединение-воссоединение. Было бы также неправильным определять описываемый процесс как «натуральный» и «необходимый». Все опознанное тем самым приобретает характер прошлого, неотменимого и неизменного. Описываемый же процесс не вне личности, а сама из всевременности во временность развертывающаяся личность, которая становится иною, т. е. возникает и создает себя. Именно наш анализ и

вскрывает конкретную и настоящую самодвижность или свободу личности, усиленно уничтожаемую философами с помощью причин и поводов (см. мою статью «О свободе» *).

Данному объяснению нимало не противоречит существование неосуществившихся актов. Ибо в каждом моменте стяженно содержатся вся личность и, следовательно, все аналогичные акты, а знание несовершенной личности не может быть совершенным и безошибочным. С несовершенством же познавательного качествования, да и с онтическим значением его, связано и то, что это качествование не предстает как непрерывное. Так, возможно, что тот либо иной духовно-телесный процесс протекает «бессознательно». И если органический процесс сопровождается так называемою «потерею сознания», здесь перед нами не воздействие тела на дух, а просто — перерыв в самосознании, естественный уже потому, что оно — знание, а знание — прерывность. Видимость причинно-следственной связи получается от того, что существует некоторое соответствие не между духом и телом, а между определенными духовно-телесными процессами и перерывами самосознания. Предполагаем, что тут обнаруживается бессилие несовершенной личности актуализовать высшую как себя самое, по крайней мере — актуализовать вполне. В этом случае индивидуальная личность ниспадает до уровня зачаточно-личной, как бы растительной жизни. Надо понимать, что бытие личности не исчерпывается высшими своими планами — сферою самосознания, что оно в значительной мере животно и растительно, даже вещно и что перерывы самосознания вовсе не представляют собою какого-то редкого явления.

А из этого явствует, что перерывы самосознания по преимуществу относятся к области соотношения индивидуальной личности с вещным инобытием, с животным же и человеческим — постольку, поскольку и они вещны. Так мы приходим к мнимому взаимодействию индивидуального духа с внешним миром. Пытаясь это взаимодействие объяснить, обычно совершают логическую ошибку, известную под именем «quaternio

* «Мысль». СПб., 1923, № I.

terminorum»[69]. — Противопоставляя духовно-телесную личность внешнему миру, в то же самое время отожествляют эту личность с душою, духовно же телесную душу отожествляют с духом. Удар палкою по голове рассматривают так, словно он приходится прямо по душе. Взаимообщение людей, их беседы склонны сводить на колебания воздуха и барабанных перепонок, не замечая, что в словах есть смысл и, во всяком случае, не вещное содержание. Грань между индивидуумом и внешним миром проводят там, где предположительно начинается предполагаемая его душа, словно отрицая индивидуально-личное качество его тела, душу же его тем не менее за границы этого тела не выпуская. При подобной установке нельзя прийти к сколько-нибудь ценным выводам. Правильная же установка является установкою на симфоническую личность; и мне кажется, что после всего сказанного в § 23 и 24 нет надобности в дальнейших разъяснениях.

Признавая личное сознание и самосознание (§ 15а) высшею ступенью индивидуально-личного бытия и, с другой стороны, связывая перерывы самосознания с отношением личности к вещному инобытию, мы отнюдь не склонны «развеществлять» знание. Напротив, определенность знания связана именно с вещностью, с физически-пространственною распределенностью мира (§ 24). Если бы мир не был личным бытием, симфоническою личностью, т. е. если бы не было и личностей индивидуальных, вещи оставались бы абсолютно разъединенными: недаром же физика не может существовать без, правда — жалких, остатков симфонической личности, называемых физическим пространством. Но тогда бы единство вещей, не соединяя их, не было и внутренним их единством. А без единства не было бы ни вещей, ни частей, хотя рыжебородый дурень до сих пор понять этого не может[70]. С другой стороны, если бы мы каким-нибудь чудесным образом изъяли из мира вещное бытие, мы бы тем самым исключили всякую вещность и из личного тела, т. е. из самого личного бытия. А тогда бы личное бытие расплылось в неопределенности и алогичности, т. е. стали [бы] невозможными сознание, знание и оно само.

Итак, *знание — необходимое онтически условие вещного бытия, а вещное бытие — необходимое следствие самостановления и самоопределения личности.* Мир не

может существовать без вещности, вещности же не может быть без самознания, сознания и знания, без личного бытия (§ 15). Конечно, вещность — предельная умаленность личного бытия. Но она — необходимый момент в развитии мира как личности и во всеединстве мира. Она есть и должна быть, хотя и превозмогается и должна быть всецело преодолена. И несовершенство мира в том, что вещность его не только преодолевается, а еще и не преодолена. Не преодолена же она потому, что не доведена до конца; и в том, что мир недостаточно определен. И вследствие закоснелости мира в этой его недостаточности физическая пространственность и вещность и предстоят нам как проклятие нашего бытия, как страшные, дьявольские чары.

Другая сторона несовершенства личности — в том, что существуют потенциальные личности, которые только вещны, и что вещность как бы слагается еще и в особую, словно замкнутую в себе и противостоящую актуальному личному бытию, несмотря на то что и в нем она есть, сферу.

26

Всякая личность развивается, т. е. самовозникает, достигает апогея и погибает. Но, как несовершенная, она не знает настоящих начала, апогея и конца: всегда *уже* возникла, еще не погибла, отстоит от своего апогея. Этим мы нисколько не отрицаем фактов: эмпирических рождения, смерти и относительного расцвета (§ 13).

Неудивительно, что человек не знает ни своего начала, ни своего конца. Для этого он должен стать выше их, т. е. прежде всего и не быть. Не быть же индивидуум может лишь постольку, поскольку он из *этого* момента социальной личности превращается в *другой* момент, т. е. поскольку он уже не собственно индивидуум, а социальная личность. Начало и конец индивидуума установимы лишь по отношению к другим индивидуумам, т. е. только в лоне социальной личности. Но то же самое следует сказать и о социальной личности, как и об индивидуируемых ею высших личностях и о самом мире в целом. Могут ли тогда быть вообще какие-нибудь, хотя бы и несовершенные, начало, апогей и конец?

Мир, как все тварное бытие и одна симфоническая личность, несомненно, должен иметь начало, апогей и конец. Иначе бы нигде в нем не было и несовершенных начала, апогея и конца. А без конца и начала не было бы определенности. В рождении индивидуума рождается мир, в смерти его весь мир умирает. Пользуясь довольно грубою метафорою, можно сказать, что в миг своей смерти все люди, которые жили, живут, могут и будут еще жить, — современники. Только так и можно понять правду раннехристианского упования на близость конца мира и признать неложность слов Христа об этом конце.

Начало, апогей и конец мира взаимоотличаются и во временном их качествовании; но они не временем определяются и в существе своем не временные миги. Иначе пришлось бы рядом с миром, т. е. рядом со *всем* тварным бытием, предполагать еще какое-то бытие, за ним — третье и так далее до бесконечности. Очевидно, что объяснения надо искать в отношении мира к Богу. А это отношение не является временным, ибо тогда бы время оказалось Богом, Бог же — каким-то вторым относительным, тварным бытием.

Мир относится к Богу, как самодвижное («свободное») творение к своему свободному Творцу. — Вечно сущий Бог перестает быть, дабы возникла и стала Богом, т. е. Им самим, тварь. Он отдает Себя твари, которая тем самым самовозникает (без «само» — тварь не была бы свободною). Тварь самовозникает и, осваивая Бога, обожается, становится самим Богом на место самого Бога. Став же Богом, она уже не может (ибо свободно хочет быть *Богом,* а не философом-еретиком) не отдавать себя Богу. Она свободно отдает себя Богу, которого уже нет, жертвенно умирает, дабы Он снова был, а ее снова не было. Но Бог всегда есть, а тварь не есть, есть и не есть. Божье «не есть» включено в Божье «есть» и его не отрицает. Существует глубочайшее онтическое различие между «не есть, которое из есть и после есть», и «есть, которое после не есть и из не есть», различие между Богом и тварью (§ 13, 17).

Здесь налицо некоторый порядок и некоторое онтическое последование. — Сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом — только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскресающий, потом — опять один только

Бог. Но все «сначала» и «потом» и сразу: Бог есть и Богочеловек. Так нет бесконечного кружения. Возникновение твари есть и умирание ее, и ее воскресение из небытия, так что жертвенное умирание Бога, причаствуемое тварью, которая в этом Богопричастии возникает и есть, — начало и конец всего. Это онтическое последование всевременное. Временное же последование — модус всевременности. Равным образом (§ 13) и пространственность — модус и качествование всепространственности, соотносительное другому ее качествованию (модусу) — единству.

В разъединении твари с Богом — начало всяческого начала и конца твари, т. е. и внутреннего ее разъединения. Здесь последнее основание процесса развития, движения от начала чрез апогей к концу, как и возможности различать и познавать эти три момента развития. Здесь же начало временного последования, соотносительного сразу-данности всех временных мигов. Но сразу-данность является в нас более ограниченною, чем последование. И эта обусловленная несовершенством твари ущербность ее *«натурально»* (не только эмпирически, а и метаэмпирически) для твари непреодолима.

Несовершенство твари мы уже определяли как недостаточность ее единства с Богом и внутреннего ее единства, т. е. — как ее «преимущественную разъединенность». Но эта недостаточность единства вместе с тем является и недостаточностью разъединенности или определенности (§ 25). А отсюда опять-таки следует, что в несовершенном тварном бытии невозможно точно установить начало, апогей и конец чего бы то ни было и что в нем точно определимых начала, апогея и конца нет и на самом деле.

Несовершенное личное бытие не обнаруживает точного разъединения и точному определению не поддается. Если мы и устанавливаем в нем периоды и моменты развития, — ни один момент, ни одно событие не являются резко и точно выделимыми и определимыми. Везде и всегда мы усматриваем непрерывное вырастание их из прошлого, так что не найти их начала, и непрерывный переход их в будущее, так что не найти их конца. Все это предрасполагает нас к тому, чтобы легко и быстро, слишком поспешно соглашаться с описаниями душевной жизни только как непрерывного процесса.

Однако, если бы личное бытие являлось чистою непрерывностью, оно бы представлялось безличным, неразличимым и непознаваемым, чего на самом деле нет. Его, пожалуй, можно изобразить в виде непрерывной линии, но линии с довольно резкими утолщениями или даже — в виде ряда узлов, связь между которыми несомненна потому, что мы ее усматриваем косвенным путем.

Развитие индивидуальной личности прерывается благодаря взаимообщению ее с другими личностями и вещами; но взаимообщение это всегда предполагает развитие высшей личности, которое в данном случае мыслится уже как непрерывное. Развитие наивысшей социальной личности — человечества — получает, однако, характер прерывности в меру взаимопротивостояния между человеком и природою. Практически трудно поэтому представить себе развитие личности (как индивидуальной, так и социальной) «в чистом виде», абстрактно.

Я очень хорошо знаю, что мое индивидуальное развитие непрерывно. Иначе оно бы не было моим, не «составляло» моей единой личности. Поэтому я встречаюсь как с чем-то само собой разумеющимся с тем фактом, что нигде и никогда не наблюдаю в моем личном развитии полного начала или полного конца чего бы то ни было. Замечаю, что, «это» мое состояние уже началось, что «то» мое состояние уже кончилось; но никогда не усматриваю самого начала и самого конца, никогда не могу локализовать их во времени и даже недоумеваю перед неизбежно всплывающею и неустранимою мыслью о том, что у них есть начало и конец. Всякий момент моего развития характеризуется расплывчатостью своих контуров, неуловимо вытекает из предшествующего и неуловимо же переливается в последующий.

Даже допустив, что мое личное бытие является абсолютною множественностью (— допущение, как мы знаем, неверное), я вынужден буду представлять себе мое развитие в виде причинного ряда. В этом ряду не будет ни одного непричиненного и непричиняющего момента, сколько бы я ни разъединял моменты на новые и сколько бы ни увеличивал их число. Правда, соответственно росту разъединения будет уменьшаться разрыв между соседними моментами, и образ моего

развития будет стремиться, как к своему пределу, никогда не достижимому, к образу развития непрерывного. Но, очевидно, я не стану, подобно какому-нибудь физику, пользоваться категорией причинности, не вникая в ее смысл; равным образом не унижусь я до успокоения вместе с кантианцем на слепой вере в трансцендентальность этой категории. Если же я стану исследовать ее природу, я необходимо приду к убеждению в тожестве причиняющего с причиняемым, вернее — к убеждению в их единстве. И тогда — поскольку двуединство есть и единство — непрерывность моего развития сделается самоочевидною. И таким образом выяснится, что причинное объяснение покоится на единстве личности, которая остается собою во всех своих моментах и непрерывно превращается из одного в другой вопреки их разрыву.

Убежденный в непрерывности личного моего развития, а может быть, еще и не в меру увлеченный Бергсоновою метафизикою, я обращаюсь к этому развитию и пытаюсь опознать его во всей его конкретности. Я начинаю «вспоминать» свою жизнь. И вот где-то, близко к началу ее, я вижу себя еще ребенком: как я вечером лежу на кровати отца, за его спиною. Рядом с кроватью ночной столик, на нем керосиновая лампа с ее желтовато-красноватым светом. Отец читает мне «Сон Татьяны». Вижу в общем его фигуру и лицо, жест его правой руки, когда он произносит: «Вот череп на гусиной шее вертится в красном колпаке»; слышу интонацию, рассчитанную на вразумление младенца, немного, стало быть, нарочитую; вижу умышленно расширяемые глаза, пенсне. Ощущаю себя ребенком, хотя и хорошо знаю, как в этой «преувеличенности» или «аффектированности», поскольку я ее воспринимаю и оцениваю, сказываются позднейшие периоды моего развития.

Вновь переживаемый мною сейчас момент моей жизни не ограничен началом и концом. Но все же он явственно выделяется в прошлом: словно светлый кружок на темном фоне. Знаю, что он связан неразрывно и с предшествующими ему, и с последующими; и все-таки непосредственно никакой его связи ни с теми, ни с другими не усматриваю. Он выделен, вырван: до него и после него — «забытое». И если я перехожу к обозрению всего процесса моей жизни, мне предносится

лишь ряд таких же обособленных картин. Сначала мне казалось, что это — дефект моей индивидуальной психики и что правы авторы разных «историй душ». Мало-помалу я убедился, что правота на моей стороне, а они — выдумщики. В самом деле, устанавливаемые мною связи между «картинами» всегда — мои «предположения» и «построения», а не «переживания» в том же смысле, что и сами «картины». Да ведь то же я наблюдаю и непосредственно, вовсе не «вспоминая», а находясь в самом процессе развития. Я замечаю, например, как неуловимо сходит на нет целый период моей жизни, замкнутый в себе, несмотря на то что у него нет ни конца, ни начала, и как одновременно нарастает другой, уже начавшийся, хотя и неведомо для меня — когда. Как же иначе, раз я *познаю* мое развитие, условием же знания является разъединенность? Но знание — качествование бытия, и прерывность должна быть объективным фактом.

Периодизация личного бытия обладает онтическим основанием. Вопреки несомненной непрерывности развития, «события» — не менее несомненная реальность. Это справедливо для всякой личности: социальной столько же, сколько индивидуальной. Развитие определяется началом, апогеем и концом. Будучи же качествованием всего бытия, оно «повторяется» и во всяком его моменте. Но в силу единства бытия существо не в том, что всеединым бытием «повторяется», вернее же — осуществляется всеедино. Личное бытие — диалектический процесс, в конкретности же своей — процесс исторический.

Относя на долю несовершенства недостаток непрерывности, необходимо на долю того же несовершенства отнести и недостаток прерывности (ср. § 13). Совершенное личное бытие не множественно, но и не едино: оно всеедино, что и отражено его несовершенством.

27

В совершенстве своем все сущее лично. Поэтому особенного внимания заслуживает именно социальная личность. Социальных личностей много, и бывают они личностями разного иерархического порядка (что не

исключает их этической равноценности), или разной степени «общности»: от первичной социальной группы до человечества как высшего олицетворения мира. Они различаются по специфическому личному своему качествованию, по своей «идее» и еще — по степени своего относительного совершенства (ибо несовершенство личностей тоже не может быть одинаковым). Самоочевидно, что более совершенный индивидуум — момент в «вертикальном» ряду более совершенных социальных личностей, которые, иерархически соотносясь между собою, все в нем индивидуируются и живут. Так, совершеннейший человек должен принадлежать к совершеннейшим семье, социальной группе, народу, культуре. Но, разумеется, критерием совершенства здесь может быть только критерий абсолютный, т. е. Богочеловечество.

Всякое взаимообщение двух или более индивидуумов — беседа или даже просто мимолетная встреча — уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство, без которого невозможно ни взаимопознание, ни какое бы то ни было взаимообщение. Эта социальная личность могла до данной «встречи» индивидуумов совсем не существовать, возникнуть или родиться только в самом факте их «встречи». Она может не «пережить» их «встречи»: умереть в их разлуке. Она может быть *«социальною эфемеридою»,* неожиданно появляющеюся, чтобы сейчас же исчезнуть, лишь легкою зыбью взволновав индивидуальное существование. Но она *была* и потому всегда есть. Не индивидуумы ее «составили», «сложили» или «склеили», ибо *она* — условие и существо их недолгого единства. Она в них индивидуализовалась и на миг сделала их своими моментами, однако — не как извне налетевшая стихия, а как они сами, на миг переставшие быть моментами других социальных личностей и ставшие ее моментами. Индивидуум, как, скажем, момент семьи, а в нем и чрез него — сама его семья начали становиться моментом новой социальной личности, умирать в качестве семьи, чтобы родиться чем-то другим, начали становиться, но так и не стали.

«Случайное» и недолгое общение «незнакомых» людей, митинг, «собрание», одушевляемая «одним» чувством или импульсом толпа: все это — социальные

эфемериды, в разной степени себя осуществляющие. Рядом с ними можно наблюдать множество социальных личностей, которые обладают более длительным и развитым существованием, хотя и проявляют себя лишь время от времени. Назовем их *«периодическими»* социальными личностями. Посредством неуловимых переходов они связаны, с одной стороны, с социальными эфемеридами, с другой — с относительно развитыми и стойкими, *«постоянными»* социальными личностями, хотя в известной степени всякая личность периодична, то явственно себя актуализуя, то приближаясь к потенциальному состоянию. Так, периодическими социальными личностями будут ученое или спортивное общество, партийный съезд, съезд советов и т. д., «постоянными» — разбойничья шайка, семья, правительство, народ и т. п. Но и постоянная личность может быть очень ограниченною и «безжизненною», а периодическая достигать многообразного самораскрытия.

У всякой социальной личности есть основное ее задание или — по отношению к высшей, индивидуируемой ею личности — основная ее функция. От многообразия и полноты этой функции зависит и полнота самой социально-личной жизни. Так народ и семья определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе все бытие, а не качествовать лишь немногими его качествованиями. Благодаря этому они могут достигать высокой степени личного бытия и явственно выражаются в своих индивидуумах. Внутри себя они функционально-органически членятся и функционально определяют взаимоотношения своих индивидуумов. Естественно, что в таких развитых личностях легко обнаружима и их телесность: известное биологическое единство, общий этнический уклад, взаимообщение с одною и тою же «средою». И трудно, действительно, преувеличить значение того, что люди живут в одной и той же обстановке, едят одну пищу, дышат одним воздухом. Ведь это все и есть их общее тело, телесная сторона их взаимообщения. (Отсюда понятно, почему эмигранты должны либо перерождаться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеяннее.) Напротив, сословие, не переставая быть социальной личностью, обладая «общим» миросозерцанием, «общим» социально-психическим укладом, уже функционально ограничено и отрицает

многие качествования других сословий. Еще ограниченнее, функциональнее и как личность потенциальнее современный класс. Он — элементарное, зачаточное образование, довольно точно выражаемое тем примитивным понятием, которое выдвигает исторический материализм, более определяемый бытием, чем он сам подозревает. Говоря вообще, чем ограниченнее функция, тем менее актуализуется личное бытие в социальной группе, ею определяемой, и тем менее индивидуум эту социальную группу выражает.

Таким образом, по степени раскрытия можно подразделить социальные личности на (I) *самодовлеющие* и (II) *функциональные,* причем необходимо мыслить ряд неуловимых переходов и бесконечное число степеней самодовления и функциональности. В пределе функциональность приводит к исчезновению социально-личного бытия; а рост функциональности вообще связан с тем, что социальная личность постепенно все более и более приобретает характер аспекта, не только аналогичного аспекту индивидуальной личности, но часто именно в нем и осуществляющегося (§ 17).

Конечно, поскольку социальная группа есть личность, она уже в некоторой степени самодовлеет, а поскольку она является индивидуацией целого — она функциональна. Различая социальные личности на самодовлеющие и функциональные, мы имеем в виду лишь преобладание самодовления или функциональности. Функциональность же следует понимать в двух смыслах: *статически* и *динамически.*

Статически функциональна социальная личность, поскольку она является более или менее постоянным органом для выражения сознания и воли высшей социальной личности, поскольку деятельность ее не связана с ее исчезновением. Такие социальные личности (например, семью, род, сословие, правящий слой, народ) можно назвать еще *органическими.* Они не просто сосуществуют, но являют некоторую иерархию, так что, если низшая из них непосредственно актуализуется в индивидуумах, высшие осуществляют себя в них же лишь через посредство низших. Таким образом можно говорить о социальных личностях первого, второго, третьего и т. д. порядков. Однако всякая социальная личность, даже такая, как человечество, конкретна только в индивидуумах; и любой индивидуум

иногда актуализует в себе свою семью, иногда свой народ, иногда (например — в акте знания) человечество. Пониманию этого препятствует все тот же глубоко вкоренившийся предрассудок — убеждение, что существует одна *лишь* реальность, именно: индивидуум — и что индивидуум есть определенная, всегда себе равная и замкнутая в себе величина. Подобный взгляд, помимо всего прочего и уже сказанного, несовместим с признанием развития и динамики личного бытия.

Всякая социальная личность рождается, достигает апогея и погибает (§ 21), притом — лишь в своих индивидуумах, так что, например, погибание ее в данном индивидууме еще не означает погибания его как индивидуума: он может, умирая в качестве момента данной социальной личности, жить или рождаться в качестве момента другой. Во всяком случае, погибание социальной личности является условием того, что высшая личность индивидуируется в других, подобных погибающей, т. е. и условием их возникновения, и условием реального единства всего социально-личного бытия. Несовершенство возникновения-апогея-погибания делает необходимым сосуществование многих социальных личностей одного и того же порядка. Впрочем, такое сосуществование вытекает еще из того, что в основе своей развитие не создается временем, но, скорее, создает время.

Итак, социальная личность функциональна и в самом факте своего возникновения-погибания, что мы и называем *динамическою функциональностью*. Такая динамическая функциональность особенно явственна в социальных эфемеридах. Ведь именно благодаря им осуществляется взаимообщение индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия *.

Социальное бытие предстает перед нами как вечное движение, как беспокойно волнующийся хаос, в котором ежемгновенно возникают и погибают мириады социальных личностей. Иные из них появляются

* См. ряд тонких наблюдений и обобщений в прекрасном труде Сигфрида: *A. Siegfried.* Les Etats-Unis d'aujourd'hui. Paris, 1927, особенно с. 143 и сл.

лишь на мгновение, другие — то проявят себя, то скроются назад в небытие, чтобы снова через некоторое время проявиться, третьи — рождаются, достигают апогея и умирают в течение долгого времени: годов, десятилетий, веков. Одни остаются словно на пороге личного бытия, иногда довольно долго ведя свое полупризрачное существование; другие достигают высокого расцвета и многообразия. Иные оживают после состояния длительного анабиоза. Социальное бытие такой же безумно щедрый мир, как и бытие органическое. Неудивительно: оно — полный расцвет и увенчание органического бытия, его смысл и энтелехия. Вполне правильно и необходимо понять индивидуальную личность как индивидуацию и момент социальной <личности>. Но не менее необходимо понять ее еще и иначе — как, грубо говоря, «место» перехода одних социальных личностей в другие и как «скрещение» многих социальных личностей.

Но мало назвать социальное бытие хаосом. Оно — хаос, который становится космосом, и космос, разлагающийся в хаос. — Среди социальных личностей выделяются и утверждаются наиболее развитые и устойчивые, органические. Они индивидуируют хаос и слагаются в данный иерархически расчлененный организм, в данный аспект великой социальной личности — человечества. Конечно, и данная индивидуация, данный аспект человечества умрет, и другая индивидуация человечества родится и заменит данную. Конечно, всякая <индивидуация> несовершенна и взыскует потустороннего усовершения. Но и в том, что она осуществляет, она абсолютно ценна как момент самораскрытия человечества и в человечестве — всего мира.

III

Совершенство и несовершенство личности

28

Так как тварь несовершенна, но по существу своему всеедина, личное бытие ее моментов выражено не с одинаковою степенью полноты. Потому-то рядом с актуальными личностями и должны быть и есть зачаточные и потенциальные — животный и вещный мир (§ 15, 17, 24 сл.).

Саморазъединение, или умирание, твари (т. е. причастие ее жертвенному и за нее умиранию Логоса) выражается в том, что тварь отрицает себя и противопоставляет себе как еще сущей и самодвижной, себя же, как утратившую полноту своего бытия и самодвижности. Это противопоставление входит в противопоставление тварью своего духа своему телу. Плотянеющий дух можно назвать душою (§ 22): предельную для несовершенства телесность, необходимость и мертвость — вещностью. Единство мира являет себя и в том, что, если некоторые индивидуации твари только вещны, «только-душевные» или органические индивидуации обязательно и вещны, а духовно-человеческие и душевны, и вещны (там же). Поэтому человек — полная (принципиально и потенциально) индивидуация всего бытия, т. е. — микрокосмос и даже сам космос (ср. § 21).

Саморазъединение твари восполняется ее самовоссоединением, <что> то же — причастием самовоссоединению Логоса и чрез Логоса Св. Духу. Это самовоссоединение — самовосстание твари из небытия, или ее

воскресение. В силу единства твари ее воскресение столь же всеедино, сколь ее погибание и возникновение. Вся тварь и всякий ее момент «ежемгновенно» возникают, творимые Богом из ничего, погибают и воскресают. Разумеется, в несовершенстве все несовершенно: как не достигает в нем смерти умирание, так неполно в нем и воскресение, начинаясь не с небытия, а с вещности, не доводя до полноты бытия. Даже творение-самовозникновение мира несовершенно, ибо — где же его начало? Тварь уже дана себе ранее своего бытия и потому еще не сотворена. Бог еще не создал мира. Он еще не почил от трудов Своих. Не наступила еще Великая Суббота, ибо нет еще Великого Воскресения. Но именно в связи с несовершенством твари есть в ее развитии наибольшая относительно полнота ее творения-самовозникновения, умирания и воскресения, средоточие ее истории, связующее ее неполноту с ее полнотой, исполнение времен и сроков. С другой стороны, все множество самовозникновений, а также и умираний, также и воскресений есть и единство. Эти единства и в конце концов это единство или даже триединство могут быть нами поняты и уяснены лишь путем религиозной мифологемы, переносящей всеединое во время и в нем его разделяющей. Потому и говорим как бы о временных начале и конце мира, временно различаем падение и восстание, смерть и воскресение, первое и второе пришествие.

Воссоединение личности в том, что ее вещность становится ее собственно-индивидуальным и душевно-органическим телом и что ее тело душевное становится ее телом духовным (§ 21, 14). Это происходит во всяком существе, с наибольшею же полнотою — в человеке. Конечно, и вещи подвержены описываемому процессу. Но вещи воссоединяются с вещами и становятся душевно-органическим телом симфонической личности не сами по себе и не из себя. Они становятся душевно-телесными, входя в органические тела, т. е. чрез посредство животных и человека. Но, если животное так же, как человек, делает вещи своим телом, — только человек может усовершить их до вхождения в духовное тело симфонической личности и спасти самое вещность мира как необходимый момент бытия. Это спасение, которое обусловливает для вещи возможность из потенциальной личности стать актуальною, совершает-

ся в знании. Равным образом и животные достигают духовности и могут спастись только чрез человека, благодаря знанию.

Разумеется, знание последним субъектом своим имеет не индивидуума, индивидуум же в знании своем осуществляет симфоническую личность. Поэтому вещи и животные спасаются и достигают духовности *чрез* человека, который «ранее» и более осуществляет симфоническую личность и в ней свое с ними соединение, но они должны одухотвориться и спастись не только в человеке, а и в себе самих. Человек как данная индивидуальная личность должен и может сделать собою вещь и животное, «исполнить» свое индивидуальное знание. Но он как индивидуальный человек бессилен достичь того, чтобы они сами из себя и в себе стали актуальными личностями. Это дело их самих, а в них — дело симфонической личности. Со стороны человека оно предполагает не только освоение им не-личных моментов симфонической личности, а и его самоотдачу им, что до некоторой степени и совершается в умирании всякой личности, в ее оплотянении, в телесном взаимообмене с миром, в разложении и овеществлении ее тела.

Выдвигая онтический смысл знания, мы усмотрели в нем саморазъединение и самовоссоединение личного бытия; знание же связано с самознанием (§ 15, 15а, 2, 4). Как выводящие за грани несовершенства и тварности, как обладающие абсолютным значением, самознание и знание не могут исчезнуть. И мы уже показали (§ 15а), что последнее основание и существо всякого знания — в Богочеловеке и в Боге. Возникающие при этом трудности устраняются тем, что Бог выше бытия и небытия, что Он обожает человека и что в истинном совершенстве не может не быть совершенствования.

Тварь — саморазъединение и самовоссоединение, но и покой этого движения (§ 13). Покой же во всей твари и во всяком ее моменте. Поэтому есть разъединенность, и воссоединенность (§ 7), и определенность. И то, что в несовершенной твари небытие ее оказывается недостигнутым и недостижимым, еще не вынуждает любую разъединенность, любое многоединство просто-напросто отожествлять с несовершенством. На долю несовершенства надо относить лишь непреодолимость, необходимость всякого многоединства как данности. Данность же как подлежащее преодолению и

преодолеваемое является, напротив, условием свободы — ибо свобода личности есть ее *самопреодоление* (§ 1) — и совершенства. Осознание непреодолимой необходимости — уже начало ее преодоления, признак и залог того, что наше бытие не только непреодолимо несовершенно.

Разъединение-воссоединение бытия — диалектический его процесс, его временное качествование, развитие, история. Разъединенность-воссоединенность — логическое и пространственное его качествование, телесность и вещность. В разъединенности, логичности, пространственности и вещности мы усматриваем необходимость и мертвость; в разъединении — умирание, как в воссоединении — воскресение, а в двуединстве их — жизнь чрез смерть. Жизнь чрез смерть, в онтическом корне своем являющаяся отношением твари к Богу чрез Логос или Богопричастием твари и содержанием Богопричастия, т. е. самим Богом, раскрывается в самознании-знании как личное бытие твари. Именно здесь тварь самодвижна, или свободна, т. е. самовозникает чрез самопогибание, как жертву Логосу и причастие Его жертве, здесь она обожается. Знание освобождает. — «Познайте Истину, и она сделает вас свободными» [71] (ср. § 17).

Наше знание настолько несовершенно, что мы не видим его бытийственного смысла, его свободы (активности) и его освобождающей силы (§ 15); если же видим, то так, что лучше бы и не видели, ибо — в порядке жалкого просветительства. Но несовершенство нашего знания не исчерпывает несовершенства нашего бытия, а его только индивидуирует и показывает. С этим несовершенством мы считались на всем протяжении нашего исследования. Теперь мы подошли к нему вплотную. — Что такое несовершенство твари и каково его отношение к совершенству? Как и почему пала тварь и пала ли она вообще?

29

До сих пор мы рассуждали так, как если бы тварь чрез отъединение от Бога и саморазъединение ниспадала от первозданной своей полноты к границе небы-

тия, но, не достигнув ее, чрез самовоссоединение и воссоединение с Богом возвращалась назад. Но, если тварь возникает из ничего, начало ее никак не может быть ее полнотою: сначала тварь должна пройти путь от небытия к полноте. И если бы Бог создал тварь совершенною, это было бы таким отрицанием ее свободы, таким рабством, что уважающая Бога тварь должна бы была от своего совершенства отказаться. Тем не менее какое-то *первенство* полноты и совершенства перед неполнотою и несовершенством несомненно.

Прежде всего надо различать первенство хронологическое и первенство онтологическое. Вторым совершенство неоспоримо обладает. Но этого различения еще нам недостаточно.

Тварь, создаваемая Богом из ничего как *свободная*, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне Бога, который — все. Иначе бы тварь была Богом и было два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была определена своею первозданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь — ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть.

Так как если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь — то нет Бога, — мыслим лишь один выход из апории. — Бог выше бытия и небытия. Он есть и не есть (§ 13). Он и погибает и воскресает, хотя Он — вечный покой. Возражать ссылкою на противоречивость наших слов здесь бесполезно, тому же, кто не предполагает, будто знает Бога лучше, чем самого себя, а, напротив, утверждает непостижимость Бога, даже стыдно. Надо внутренне понять это или... совсем не рассуждать. Obmutesce, bestia![72]

В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии. Таким образом, существует и такое раздвоение (не сумею уже сказать: чего), когда есть и Бог и тварь, частью — Бог, а частью — тварь. Но не словесна, а существенна разница между «есть» твари, которая после «не есть» и Бога, и «есть» Бога, которое первее всякого «не есть» (§ 13). Бог не есть по отношению к Нему твари, ради нее уничижает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагость.

Отнюдь не являясь Богом, но — иным, чем Бог, тварь еще и обожена, т. е. является Богом. В обоженности же твари ее возникновение, становление и бытие суть воскресение и бытие самого погибающего и погибшего ради нее Бога. Если она есть потому, что Бог ради нее погибает и ей Себя отдает, ясно, что обожаться для твари — значит отдавать себя Богу и погибать ради Его воскресения. Но тогда воскресение Бога есть и воскресение твари.

Основа творения во всеблагости Божьей, т. е. в самоотдаче Бога твари. Существо твари — в самоотдаче себя Богу, в жертвенном погибании или саморазъединении, в самопреодолении или свободе.

Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: «Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя». Ответить ей нетрудно. — Она сама не знает, чего хочет. Ведь раз она существует, так уже отдает себя Богу и, стало быть, хочет себя Ему отдать. Да Бог и не принял бы от нее вынужденного дара, ибо Сам свободен. Правда, то, чего хочет тварь, кажется ей должным, а не желанным. Но в этом и заключается парадоксия ее несовершенства. Все, чего она может захотеть, Божественно, ибо нет ничего, кроме Бога, а тварь воображает, будто может стремиться к не-Божьему, ибо хочет себя как уединенную в себе, ограничившую в себе Божество и ограниченную. Самоограничение же ее есть и ограничение ею своей свободы: утверждая себя как ограниченную, она полагает, кроме Бога, мнимое бытие, которым мотивирует свою деятельность, т. е. отрицает свою свободу, как и Бога. В мнимом утверждении своей свободы она оказывается рабою, но как раба мнимого бытия, которое — ничто, она — раба себя самой, своей двойственности, ею не преодолеваемой, в самой же этой двойственности все-таки свободнее, чем воображает.

Погибание и небытие Бога, т. е., в частности, создание им твари, нисколько не противоречат вечной Его неизменности и полноте. Творение и обожение человека не забава Божья и не Божественная Комедия, а действительное самоопределение совершенной Всеблагости чрез утверждение и самопреодоление или свободу твари. Но, разумеется, твари невозможно все это понять, поскольку она только несовершенна и даже поз-

навательно своего совершенства не преодолевает и если она не восходит над противоречием покоя и движения (§ 13). Стать же выше противоречия между покоем и движением — значит увидеть в Божьей Вечности Богочеловеческий процесс, т. е. исповедать Бога как Богочеловека.

Вне Бога и вне своего обожения будучи ничем, в обожении вплоть до полноты его будучи иным, чем Бог, тварь не что-то определенное и постижимое, но нечто непостижимостью своей Богу подобное. Она — неопределимый второй субстрат Божественности, истинный субстрат и субъект которого Бог и которая и есть Бог, ибо не станем же мы в Боге отличать Бога от Божественности. Это вытекает из всех наших рассуждений, обосновывает учение о познании и связуется с неуловимостью «я» (§ 13, 3). Это — последнее Богочеловеческое основание единства многих в общем качествовании (§ 15). И таков именно смысл святоотеческого понятия *«теофания»*.

Тварь становится из небытия как нечто иное, чем Бог, в том и тем, что она становится вторым субстратом Божественности, осваивает Божественность, обожается. Поэтому противопоставлять Богу должно именно тварный субстрат, но отнюдь не тварь как некое определенное содержание, не тварь как личность, хотя освоенная тварью Божественность и принадлежит твари как сама тварь, позволяя нам злоупотребительно, но не без основания говорить о тварной личности. В самом деле, обоженная всецело тварь, т. е. тварь, ставшая субстратом всей Божественности, или «вторым Богом», конечно, «совпадает» с Богом единым и истинным, который воскрес из жертвенной и создавшей свободную тварь Своей небытности. Но «совпадает» она с Ним потому, что, сделав собою Бога, освоила и абсолютную Божественную самоотдачу, потому, что свободно и радостно возвращается в небытие, дабы воскрес Бог, и возвращает себя отдавшемуся ей Богу. А это возможно лишь в том случае, если Бог выше бытия и небытия и всех вообще противоречий и если обоженная тварь действительно есть в качестве твари.

Обоженная тварь — тварный по происхождению, изнесущный, но превозмогший изнесущность свою Бог, и потому в качестве твари уже — ничто или — не тварь, а Бог истинный и единый. Очевидно, в этой

«coincidentia oppositorum» дано не только противостояние между тварным субстратом Божественности и Божественным субъектом Божественности. В ней дано еще и противостояние одной и той же Божественности Себе самой как противостояние конкретного Бога конкретной твари. (Иными словами: здесь дано творение и обожение, вместе являющие преизбыточествующую полноту и неизменность Божества.) Но совершенная тварь истинно всеедина: содержит в себе всю свою полноту и все свое становление-погибание. Поэтому указываемое конкретное противостояние существует и во всяком моменте теофании, во всяком миге тварного становления-погибания. Обожающаяся тварь противостоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте.

Пытаясь помыслить «чистую тварность» или тварь как таковую, мы представляем себе (logismo notho[73]) некий непостижимый субстрат. Признав его чем-то сущим, приходится сейчас же отрицать его бытие, чтобы потом отрицать и отрицание. Так понимаемая тварь начинается, конечно, не с полноты своего бытия и Богобытия: между нею и полнотою находится творческий акт Бога, осуществляющийся как самовозникновение твари. Эта тварь возникает из ничего, из небытия. Она начинается с множества и движется к единству. Она развивается и возрастает в Богобытие путем Богопричастия, но *не* ниспадает из своей полноты. Таким образом мы приходим к отрицанию падения твари. Вместе с тем делается непонятным, каким образом самоотдача и саморазъединение твари могут предшествовать ее утверждению и единству, без чего нет и полного Богоуподобления. И как ни согласуется рассматриваемое понимание твари со всем, что мы знаем о развитии мира, оно не дает перехода от неизменного в своей неопределимости тварного субъекта к тварному изменению, к твари в ее конкретном развитии. Возникает необходимость восполнить отвлеченное понимание твари конкретным, которое само по себе тоже недостаточно.

При конкретном понимании твари очевидно, что полнота ее содержания первее ее возникновения, становления, погибания и что погибание ее может быть основанием ее становления. Полнота же тварного содержания или конкретной твари онтически первична

уже потому, что она — Божественность, которая вся и целиком тожественна Своему творческому акту, т. е. началу твари. Говоря условным языком теологии, Божий «замысел» первее его тварного самоосуществления. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его и начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своею целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию, избрала часть бытия, которое неучастняемо, а Бог сделал ее нелепое хотение действительностью, т. е. — бытием, превозмогающим свое самоучастнение.

Падение всеединой твари и есть ее хотение не то быть — не то не быть, ее недостаточное, но свободное, т. е. и в недостаточности своей ничем, кроме свободы (самой твари), не мотивированное или, если угодно, «иррациональное», стремление к Богу. Падение — акт всеединой, а потому и всяческой твари. Оно не грех одного какого-нибудь существа, но грех всеединого Адама, Человека [74], в коем все согрешают, «первородный грех» его и каждого из нас.

Так отвлеченное и конкретное понимания равно необходимы и дополняют друг друга. Первое без второго приводит к отрицанию тварного развития, к невозможности даже помыслить тварь или к дуализму. Второе без первого неизбежно вырождаться в пантеизм и связанное с ним нелепое утверждение Божьего несовершенства. Синтез обоих пониманий дан в идее Богочеловечества. Только восполняя второе понимание первым, мы и получаем право утверждать, что тварь — образ и подобие Троичного Бога, но не сам Троичный Бог. Утверждая же это, мы различаем в твари определенное первоединство, разъединяющееся единство и воссоединяющееся единство, хотя в ней как в твари, возникающей из ничего, никакого первоединства нет (§ 10).

[С грустью (впрочем, не за себя) предвижу суждения моих читателей, даже терпеливых и внимательных. — Пренебрежительно отбросят они проводимое нами резкое (более резкое и четкое, чем в традиционных учениях, в которых тварь незаконно отожествляется с Богом путем приписывания ей чего- то только ей присущего)

разграничение между тварью и Богом. Затем, совершив эту ампутацию, они станут искать в ряде выхваченных из контекста фраз якобы «пантеистические» положения, более или менее добросовестно не обращая внимания на оговорки и подбор слов. И уже без особенного умственного труда развиваемое нами понимание христианства будет зачислено в разряд «пантеистических», да еще, может быть, под звуки торжественного, но мало осмысленного повторения слов о Богочеловечестве, Богосыновстве, обожении, творении из ничего и свободе. Любопытнее всего, что многие из таких читателей любят поговорить об апофатическом, или отрицательном, богословии. По моему мнению, надо не говорить об апофатическом богословии и не впадать при мысли о нем в бесплодное умиление и бездейственное смиренничанье, а дерзать на него, т. е. самому богословствовать, притом не только апофатически, а и катафатически, ибо оба метода богословия в раздельности не существуют [75]. Тогда станет ясным, что традиционная классификация религий на монотеизм, политеизм (в частности, дуализм) и пантеизм с отнесением христианства как вида к первому в корне ошибочна и должна быть заменена истинною классификациею. Истинная же классификация такова. — Есть христианство, и есть его умаления и виды, объемлемые общим именем религии. Умаление высшей идеи христианства — идеи Богочеловечества, или двуединства Бога с человеком, — *как умаление единства* приводит к вырождению христианства в дуалистическую (в частности — политеистическую) религию, а *как умаление двойства* — к вырождению его в религию пантеистическую, растворяющую либо человека в Боге (индийский пантеизм), либо Бога в человеке (германский пантеизм). Этому двоякому вырождению соответствуют и внутренние болезни, или «ереси», исторического христианства.]

30

Личное бытие — бытие внутренне определенное или «распределенное», в основе чего лежит, как мы видели, определение его «извне», его «иноопределе-

ние», равно значимое и для твари в целом, и для всякого ее момента. В существе своем это иноопределение не что иное, как отношение твари к Богу (непосредственное для всякого ее момента, ср. § 18). Однако если Бог определяет тварь, то тварь определять Бога не может: тогда бы Бог не был уже абсолютным, т. е. Богом. Следовательно, иноопределение твари, без которого нет и ее распределения, ни в коем случае не является взаимоопределением твари и Бога. Оно — другого решения нет — причастие (methexis) твари Богу, определяющему Себя в Логосе и чрез Логос, причастие твари Божьему Определению, которое столь же самоопределение, сколь иноопределение (§ 10 и «О началах»). Учение же о Божьем Определении есть учение о Божьем Триединстве. В твари самой *такого* определения быть не может, ибо ее первоединство — освояемая ею Божественность. Тварь начинается из ничего и упирается не в себя, не в ничто, а в Бога.

Таким образом, *строго говоря, нет тварной личности*. То же, что мы для простоты и злоупотребительно называли и продолжаем называть тварною личностью, — *Ипостась Логоса в причастии ее тварным субстратом*. В самом деле, может ли быть личностью тварь, раз она в тварности своей лишь неопределимый и неопределенный субстрат Божественности, сущий только в силу и меру своего Богопричастия? Может ли тварь быть личностью, т. е. определенностью, и в то же время быть свободною? Бог и личен, и свободен, ибо Он сам Себя определяет и сам превозмогает необходимость своей определенности. Но, если Он сотворил тварь как некоторую определенность, т. е. как личность, Он тем самым определил, сделал необходимым бытие и развитие твари, т. е. уничтожил ее свободу, да и Свою тоже. Напротив, в приятии Божьего определения, в Богоотдаче тварь остается вполне свободною.

В терминах богословия это выражается так. — В Богочеловеке неслиянно и нераздельно соединены два «естества»: превысшее всякого изменения Божье и изменчиво-тварное, две «энергии», две «воли», но в Богочеловеке — одна Личность, Ипостась Логоса.

Тварь не личное бытие; но в своем Богопричастии, которое и есть ее бытие, в обожении своем лицетворится; в личном же бытии своем, т. е. в самом Логосе, тварь противостоит Богу. Противостоит она Богу как

иное: как естество, воля, энергия, как нечто еще не актуализованное. Актуализуется же она лишь в соединении с Божеством, в Богочеловеческой личной деятельности, ибо все совершается силою Божьею, и Бог — единый творец всего. Но тварь противостоит Богу еще и в качестве Бога по благодати, «второго» Бога, который становится на место Бога единого и истинного, ему Себя отдающего. В этом смысле также можно говорить о тварной личности, ибо здесь как бы и нет Бога, который отдал Себя твари.

Смысл и цель тварного бытия — в его лицетворении, которое и есть его обожение, возможное чрез благодатную самоотдачу или жертвенную смерть Бога и свободное чрез самоотдачу или жертвенную смерть твари. И лицетворение, или обожение, твари надо понимать не как метафору, не в смысле создания какого-то «почти-совершенного» бытия рядом с Богом, бытия, лишь называемого Божественным, ибо это-то как раз и является гордынею, желанием «быть, как Бог» и быть «хищением» [76]. Но должно понимать лицетворение или обожение в самом строгом и точном смысле, ответственно и серьезно:— так, как понимали его св. отцы. Ничтожество наше, т. е. происхождение твари из ничего и ее нищета, достаточно утверждает наше смирение и освобождает нас от лицемерного смиренничанья, на деле унижающего Бога и кощунственного.

Божественное Триединство — т. е. Отец или вечно себе равное и неизменное определенное первоединство Божьей сущности, Сын или ее саморазъединение и определение и от Отца чрез Сына исходящий Дух Святой или ее воссоединение и воскресение — раскрывает Божью сущность как совершенное единство трех Личностей, или Триипостасное Божество. В силу же этого Вторая Ипостась, Логос, не просто Личность, а — Всеединая Личность.

В самом деле, чрез Слово, в Слове и в качестве Слова определяет, выражает, осуществляет Себя для Себя, актом же творения — и для твари весь Триединый Бог. Если же так, то Слово уже не простое единство, рождаемое определенным первоединством, и не просто единство, в силу своего рождения распределяющееся. Оно — совершенное единство трех совершенных своих моментов, которые не могут не быть личностями и самим Словом. Иначе ведь Слово не могло бы и само-

довлеть, быть самодвижным и — во всем саморазъединении — единством. Иначе бы Оно было несовершенным материальным телом, а не совершенным духовным Телом Божьим (§ 22) и не совершенным образом Бога Отца. Но если моменты Слова — совершенные личности и Оно само, то и каждый из них в себе должен быть триединством и т. д. до бесконечности, до полного самоисчерпания «словесной» или «логической» бесконечности. Следовательно, Логос, будучи единою Ипостасью, — бесконечное иерархическое множество личностей, из коих всякая — Он сам и потому все прочие. Таким образом, нет никакого противоречия в том, что Ипостась Логоса — и Всеединый Христос, и Христос Иисус. Более того: Ипостась Логоса есть и личность всякой симфонической личности и всякого индивидуума (ср. § 18).

Личность всякого индивидуума — свободно причаствуемая тварью особая Божья мысль о ней, — Логос как идея и энтелехия твари — наименование твари Богом, имя ее. Личное бытие — определенная конкретность, обожение и обоженность твари. Но, конечно, личности, равные и равноценные этически, не равны по своему иерархическому положению. И в каждом иерархическом ряду, определяемом степенью симфоничности, есть своя иерархия, так что только одна личность является средоточием и апогеем данного ряда. А эта высшая личность данного ряда обязательно является индивидуацией высшей личности ближайшего сверху ряда и сама индивидуируется в высшей личности ряда, ближайшего снизу. Поэтому среди индивидуальных личностей есть одна, и только одна, являющаяся апогеем и средоточием индивидуально-личного бытия. Она же — высшее осуществление Логоса во всех Его рядах и как бы средоточие символизующего Его полноту равноконечного креста. Именно в ней, в личности Иисуса, Божество соединяется с человечеством и человек, рождаясь от Бога, обожается. Чрез нее становится возможным причастие твари Божественной полноте Логоса, т. е. лицетворение всей твари и тварью произносимое Имя Божие.

В ипостаси или личности, которая — Бог, Бог и тварь чрез полную взаимоотдачу становятся точным единством. Ипостась не «среда». Она неотделима от Бога и само Божество, а не что-то третье, кроме Бога и

человека, и не тварь. Говорить, будто ипостась тварна, будто есть в собственном смысле тварная личность, или предполагать, будто в Боге, кроме трех ипостасей, существует еще нечто четвертое (например — «ипостасность»), которое в соединении с тварью создаст, чего доброго, четвертую ипостась, — значит отрицать и Бога Триединого, и тварь, метафизически же — обнаруживать безграмотность. После этого остается лишь заняться грамматикой, хотя бы и с опасностью в пылу первых успехов изобрести грамматическое доказательство Триединства [77]. «Единение по ипостаси» (henosis kat' hypostasin, unio hypostatica) — синоним обожения (theosis). Обожение же — освоение тварью чрез ее самоотдачу самого Божества, так что Бог становится тварью, дабы тварь стала Богом. В меру обожения твари и можно говорить о тварной личности, впрочем всегда памятуя не только об условности такого словоупотребления, а и том, что в несовершенной твари *ее* личное бытие неполно.

* * *

[Так как ипостасное единство не уничтожает свойственного обоих естеств (oudamou tes ton physeon diaphoras aneremenes dia ten henosin, sodzomenes de mallon tes idiotetos hekateras physeos. Conc. Chalc. [78]), необходимо признать, что человеческое естество Христа остается тварным. Но свойственность тварного в том, что оно имеет начало (созидается — самовозникает из ничего) и конец (умирает). Оно и есть, и не есть, изменяется. Поскольку оно (еще или уже) не есть, Ипостась Христа — только Божество, а ипостасное единство — синоним единственности Божества. В небытии Своего человечества Христос един, как единый и единственный Бог. На это рано еще возражать, что человечество Христа воскресло, и нельзя возражать, что нет Христа без Его человечества, ибо мы говорим о «не есть» тварного, вовсе не отрицая его «есть» (ср. § 13).

Правда, оба естества соединены, хотя и нераздельно (adiairetos, achoristos), но неслиянно, непревратно, непреложно (asygchytos, atreptos, ametabletos) [79]. Однако отсюда никак не следует, что человеческое естество перестает быть начально-конечным, или изменчивым, т. е. тварным: отсюда следует как раз обратное, и при-

веденные слова определяют не каждое естество само по себе, а их взаимоотношение. Если бы человеческое естество утрачивало в ипостасном единстве свою начальность-конечность, свое «не есть», оно бы теряло свою свойственность, переставало быть тварным и ничем уже не отличалось от Божьего. Подобное предположение не что иное, как грех Денницы[80] или люцифери-анство. В ипостасном единстве человеческое естество может получить нечто новое, но не может перестать быть тварным, т. е. не не быть.

Человеческое естество не «превращается» в Божье (atreptos). — Если тварный субстрат осваивает Божественное содержание, если он даже вполне его освоил и стал вторым Богом на месте единого, этим единым Богом он все же не становится и никак стать не может. Никак и ни при каких условиях, даже во всей полноте своей не делается он «Божественным по происхождению», или «искони Божественным».

Понятие «превращения» не подходит здесь потому, что выражает либо слишком много, либо слишком мало. — Утверждая, что человеческое естество «превращается» в Божье, мы невольно предполагаем, что от него остается нечто уже не превращающееся, а являющееся субстратом превращения. Безотчетно мы воображаем исчезновение акциденций человеческого естества при полной сохранности его субстанции, т. е. мы бессознательно отрицаем небытность твари и равняем тварь с Богом. С этой точки зрения несториане и антиохийцы[81] должны бы были настаивать на превратности; принимая же «непревратно», они сами осудили несторианство. Впрочем, несторианствующие себя осуждали бессознательно, ибо боролись с иным, более поверхностным толкованием понятия «превращение». Действительно, можно и не заметить, что там, где совсем исчезает «превращающееся», нет никакого *«превращения»*, а есть лишь *«замена»* одного другим, скажем: замена человечества Божеством. При таком истолковании термина «превращение» им утверждается полное исчезновение, т. е. в конце концов, — *только* небытность твари, но исчезает ее бытие. И уже вторичный вопрос: будем ли мы допускать замену твари Богом или чем-нибудь третьим, предполагая во втором случае *«слияние»* Божеского с человеческим? Допуская замену твари Богом или полное исчезновение твари, мы вынуждены признавать Христа только Бо-

гом, а не Богочеловеком; предполагая «слияние» — подменяем Богочеловека каким-то кентавром.

Итак ипостасное единство не превращенность человека в Бога в смысле их сосуществования (не дуализм) и в смысле *только* небытности человека, но и не «слиянность» Бога и человека как нечто третье, некое третье единство. Нет места и термину *«преложение»* (metabole), даже если понимать его не как синоним «превращения», а так, как понимается он применительно к таинству евхаристии. В евхаристии хлеб и вино «прелагаются» в тело и кровь Христовы. Будучи до таинства односубстратною телесностью и для неверующего оставаясь таковою или делаясь лишь двусубстратною, поскольку он их вкушает, хлеб и вино после благословения опознаются верующим как двусубстратная телесность: как хлеб и вино и как тело и кровь Христовы, и таинственно становятся только телом и кровью Христа, хотя и не отменяется, что они *были* и, следовательно, неким образом всегда есть и хлеб и вино, а в приобщении — и тело и кровь приобщающегося (ср. § 21). Таким образом, в таинстве причащения хлеб предстает и как тело вкушающего его человека, и как тварное тело Иисуса Христа, причем Иисус Христос, причащающийся человек и — потенциально — хлеб являются различными индивидуумами. В ипостасном же единении проблема не во взаимоотношении многих субъектов одной телесности, ибо субъект здесь один, единая личность, а во взаимоотношении разных «тел», естеств, природ одной личности. Евхаристическое преложение ограничено тварным естеством, и понятие преложения уместно лишь в пределах одного и того же *естества.* Говорить же о преложении применительно к Богу и человечеству никак нельзя. Ведь здесь нет одного и того же прелагающегося, ибо Ипостась всегда остается тою же Ипостасью, а два естества всегда различны. Допуская преложение человеческого естества в Божье, мы должны допустить существование наряду с Ипостасью еще и тварной личности, кроме же того, отрицать небытность твари. А тогда мы, помимо всего прочего, неизбежно придем к отрицанию евхаристического преложения. Евхаристическое преложение, осуществляя единство твари, обосновано Богочеловеческим ипостасным единством, но именно потому это единство не преложение. Правда,

мы позволяем себе говорить о едином Божественном «содержании» и о двух субстратах-субъектах его: Боге и человеке, — но мы при этом всегда (по крайней мере мысленно) оговариваем, что это «содержание» и есть сам Бог и от Бога неотличимо. Мы не сопоставляем *человека* Иисуса с другими людьми.

Человеческое естество Христа не «превращается» в Его Божественное естество, не «прелагается» в него, как хлеб и вино прелагаются в Христовы тело и кровь, не «сливается» с ним. По своему Богопричастию, по «освоению» им Божества, которое и есть Ипостась, человеческое естество Христа ипостасно или лично. Но в силу тварности своей оно в Богопричастии, как в процессе освоения им Бога, иное, чем Бог, а в полноте Богопричастия, в освоенности им Бога, коему себя отдает, совсем не существует. Таким образом, *небытность и небытие его — единство и единственность Ипостаси как единственность Божества.* Но это отнюдь не означает, что твари вообще нет. Сказав, что она не есть, мы не отвергли того, что она есть и погибает-возникает. И с нами должен согласиться всякий, кто признает человеческое (т. е. наше) естество Христа тварным и, следовательно, изнесущным. А мы удовольствуемся и более распространенными выражениями этой мысли. Пусть только скажут (а ведь не сказать не могут), что человеческого естества Христова не было, «пока» оно не сотворено Богом и не рождено (для самого Христа «*вторым* рождением») от Девы Марии, что оно умерло и воскресло.

К сожалению, препятствием являются закоренелые предрассудки и навыки мысли. — Богословы привыкли рассуждать об ипостасном единстве так, будто бы человеческое естество Христа совсем не то самое, которое сотворено, родилось от Бога и Девы, страдало, умерло и воскресло. Они словно воображают, что, если все это «было» и «прошло» для нас, несовершенных людей, это «было» и «прошло» и для Бога, и для Богочеловека. Для них Бог действительно не Бог живых, а Бог мертвых, не Бог Авраама, Исаака и Иакова, а Бог философов [82]. Они сосредоточивают свое внимание на «результате», вернее же, на конце жизни Христовой, думают о совершенстве так, как если бы не было несовершенства, о единстве — так, как если бы не было соединения. Единство же понимают не по-настоящему,

не в смысле единства множества и покоя движения (§ 13), а в смысле отвлеченного и мертвого единства и покоя. И полезно задуматься над способом выражения, к которому прибегали св. отцы и которым утверждается *«динамичность»* Богочеловечества (Conc. Chalced. — «...sodzomenes de tes idiotetos hekateras physeos, kai eis hen prosopon kai mian hypostasin syntrechouses»; по-латыни: «...in unam personam atque subsistentiam concurrente»[83]; Constantin. II, Anath. de tribus capit., can. 4: «...ten henosin tou theou logou pros anthropon gegenesthai», «ton tou theou logou sarki kath' hypostasin henothenai», по-латыни: «...unitum esse», can. 7: «...ton (=physeon) asygchytos he aphrastos henosis gegonen», can. 8: «hoti en tes theias physeos kai tes anthropines, tes henoseos kath' hypostasin genomenes, heis Christos apetelesthe» и т. п.[84]).

Если же какой нибудь глупец от рождения или от усердия не по разуму станет говорить, что св. отцы говорили о движении лишь в силу недостаточности человеческих слов и применительно, пусть сначала попробует доказать, что неприменительны те выражения, на которые он хочет сослаться. В конце концов все сказано применительно. Так в начальные времена богословия необходимо было особенно настаивать на совершенстве и завершенности единства ипостасного и можно было не напоминать постоянно об усовершении, развитии, страданиях и смерти Христа, ибо все это являлось для верующих не памятью, а живою действительностью. Теперь же, когда в маловерии потускнела действительность и место ее стали занимать аллегорические толкования и отвлеченные размышления, особенно необходимо говорить о движении и конкретной жизни.

Если в полноте своего единения с Богом, в ипостасном единстве человеческое естество не есть, а Божья Ипостась — единственность Бога, человеческое естество все же «было», и этого его бытия, этого его «есть» ничто и никто уничтожить не может. Но тогда человеческое естество и в самой полноте ипостасного единства не только «не есть»: оно в ней и «есть», тем более что полнота ипостасного единства не конец или результат единения, а полнота единения. Говоря иными словами: «когда» человеческое естество погибает, оно «тотчас же» и воскресает, ибо всегда есть для Бога и в

Боге не мертвых, а живых. Оно есть в себе потому, что есть только в Ипостаси (enypostatis). Нельзя, следовательно, сказать, что ипостасное единство — *только* единство и единственность Божества: в этом случае человеческого естества «никогда» бы не было. Не только разность естеств не исчезает вследствие их единения («...ten diaphoran... ouk anairoumenen dia ten henosin: heis gar ex amphoin, kai di' henos amphotera...» — Tr. Cap. can. 7)[85], но и Божество и человечество оба остаются в единстве, совершающемся по ипостаси («menei gar hekateron, hoper esti te physei, kai genomenes tes henoseos kath' hypostasin» ib.[86]).

Это возможно лишь в одном случае, именно: — если и человеческое естество становится Ипостасью, которая, однако, не делается оттого тварною. Иначе — как «один из обоих и чрез одного каждое» (ib. can. 7)?[87] Но тогда становление человечества ипостасью и есть истинное его обожение. Тогда тварь так осваивает Божество, что всего Бога в себя приемлет и Им, как собою, превозмогает свое начало и свой конец. (Это и значит, что, когда она еще и уже не есть для себя, она все же есть для Бога и *потому* и для себя.) Тогда тварь становится единственным Богом на место Бога единственного и отличается от Бога истинного и единственного лишь тем, что она Бог изнесущный (ex ouk onton) по происхождению и второй или средний по числу.

Если же так, то Бог истинный, Бог истинно сущий есть и не сущий Бог (ouk on theos), Бог, в самой сущности Своей рождающийся (§ 13). Необходимо преодолеть привычные установки и не отказываться от Богопознания под предлогом Богопочитания. Надо понять *мнимую* самоочевидность утверждения: «Бог умереть не может», — утверждения, вполне, впрочем, справедливого, когда под смертью разумеется *только* несовершенная смерть. Раз Бог может родиться, может Он и умереть, да в самом Своем рождении даже уже и умирает. Пределов Его всемогуществу нет, и не богословствующий умишко предпишет Богу вечно жить не умирая. Целительнее без оговорок и уловок исповедать вселенскую догму, выраженную двенадцатым анафематствованием св. Кирилла Александрийского и Эфесского Собора: «Если кто не исповедует, что *Слово* Бога пострадало плотию, и распято плотию, и смерти вкуси-

ло плотию, *соделавшись* «перворожденным из мертвых», ибо жизнь есть и животворец как Бог, да будет анафема»[88]. Также и Дева Мария родила не плоть Божию, но самого Бога; и у *Бога* Слова *два* рождения (tou theou logou einai dyo genneseis)[89].

Скажут: Бог страдал, распят и умер *«плотию»* (sarki), т. е. тварностью, человечеством, по человечеству. — Во-первых, «по человечеству» не совсем то же самое, что «человечеством»: вопреки прещениям Соборной Церкви (ср. 4-е анафематствование Эфесского Собора[90]) «по человечеству» разделяет единого Христа и является часто потаенным несторианством. Во-вторых, «плотию» еще не то же самое, что «тварностью», во всяком случае — не только «тварностью». Мы уже установили (§ 22) возможность понимать Логос как Тело Божие. Конечно, «Бог есть Дух», но Бог не отвлеченный Дух, или: Он не только Дух, а и Логос и непостижимый Отец. Потому мы, духовно-телесные существа, в совершенстве нашем братья Иисусу и Христу, а тело наше — «храм Духа Святого». Потому Дух Святой на Иисуса Христа нисходит и чрез Него нам ниспосылается.

В рождении Логоса, в Его множественности, в Его Божественной телесности раскрывается Его истинное умирание, Его истинная смерть. Правда, это еще не страсти и смерть на Голгофе, но это уже возможность и под-линное, ипостасное (§ 1) существо их. Разумеется, из того, что Христос умер, никак не следует, что Он не воскрес; и небытие исконно сущего (ex onton), присносущного (aei ontos) Логоса не исключает Его бытия, но вместе с Его бытием есть Его «не бытие» (§ 13) или — в отличие от постижимого нами бытия — *приснобытие*. Не следует только понимать это приснобытие благодушно-оптимистически, уничтожая — да простят мне неподходящее слово — весь «трагизм» Божественности, — так, как бытие представляется нам, ленивым и безвольно вздыхающим о безмятежном покое (§ 3—6). Бог Логос выше бытия и небытия. Он не возникает, как мы, не изнесущен, но погибает и воскресает из *Своего* небытия, тем делая возможным и наше воскресение.

Но ограничим себя пониманием слова «плотию» (sarki) в смысле «человечеством», «тварностью» и посмотрим, к чему такое понимание приводит. Зададим

себе вопрос: *кто* страдал, распят и умер «человечеством»? *кто* «субъект» страстей и смерти? Само собой ясно, что не «человечество» или «тварность», так как тогда бы стоял именительный падеж, а не творительный (по-гречески — дательный). Если бы человечество страдало, человек во Христе отличался бы и отделялся от Его Божества и Его Ипостаси, которая и есть Божество. Тогда бы человек во Христе был особою личностью, ибо субъектом страдания и смерти может быть только личность, тем более что речь идет о «сознательных» страданиях и смерти. Несомненно, субъектом страданий и смерти была Личность Христа, страдала и умерла Ипостась. Но Ипостась Божественна и Бог. Значит, страдало и умерло Божество. Но в Божестве все Божественное всегда есть. Следовательно, Логос всегда страдает и умирает. Это для нас Бог воплотился, пострадал и умер, для нас Его страдания и смерть «были» и «прошли»; для Него же самого они и были, и прошли, и всегда есть в той же полноте и действительности, в какой были.

Поэтому нельзя говорить: «человечество Христа страдало и умирало, а Его Божество пребывало бесстрастным». Ибо человечество Христа не вне Его Ипостаси: не тварно-ипостасно и не безъипостасно (и то и другое невозможно), но «въипостасно» (enypostatos) и Божественно-ипостасно. Бог страдает и умирает, что в той же мере может быть признано патрипассианством[91], в какой рождение Слова делает рождающимся Отца. И в осуждении Церковью патрипассианства как раз и дано косвенное утверждение страданий и смерти Бога Сына. Однако можно сказать: «человечеством Своим Христос страдает, Божеством же Своим пребывает *еще и* бесстрастным». И в этом раскрывается особый, таинственный смысл страдания и смерти Бога «плотию» как человечеством или тварностью.

Если Бог не страдал и не умирал, нам незачем благодарить и славить Бога за наше спасение. Нет ни благости, ни любви в том, чтобы с бесстрастным равнодушием предоставить страданиям и смерти человека, с которым соединяешься. И в таком соединении не усмотреть ни жертвы Бога Отца Богом Сыном, ни самопожертвования Сына, ни искупления, ибо жертвует собою и себя искупает только сам человек. Это действительно образ бесчеловечного Бога, с необходимостью

возникающий на почве арианства[92] и несторианства. Отрицая трагедию Божества, мы приходим к Божественной комедии.

Логос страдает и умирает в недрах Пресвятой Троицы, раскрывая и определяя Ее Божественную Жизнь и Полноту. Эти Его страдания и смерть вместе с тем — условие творческого Божьего акта, т. е. самовозникновения свободной твари. Он и ей отдает все Свое Божество, и ради нее умирает. Но она несовершенна, не совершенно телесная или плотская. И отдавая Себя ей, дабы она все же могла усовершиться и обожиться, Логос воплощается, страдает и умирает «плотию», т. е. несовершенным человечеством. Таким образом, смерть Бога плотию не значит, что Бог не умирает Божеством, но значит, что, умирая Божеством, Он в соединении с человеком умирает и как искупающий и спасающий человека Богочеловек. Он «смертию смерть разрушает»[93] потому, что как Бог выше жизни и смерти, «ибо жизнь есть и живодавец как Бог».

Богочеловечество — истинное и совершенное двуединство Бога и человека. Единая Божья Ипостась есть 1) Божество, все Божество, и только Божество, 2) все человечество, и только человечество, 3) Божество и человечество в их взаимоотдаче, согласовании и сосуществовании, 4) умирание, небытие и воскресение Бога, 5) возникновение, умирание, небытие и воскресение человечества, 6) полнота и непостижимое единство всего этого как неизменность и покой своего движения. Божья Ипостась — Богочеловек, ибо сотворенное Богом из ничего и обоженное человеческое естество ничего не убавляют в полноте Божьей и ничего к ней не прибавляют, а лишь раскрывают Бога Его твари как преизбыточествующую, превысшую бытия полноту. Есть в Божьей Ипостаси и несовершенство человека, но не как грех, а как подлежащий преодолению, преодолеваемый и преодоленный в наивысшее явление совершенства факт. Есть в ней, стало быть, и ограниченность, но — превозмогаемая. И поэтому мог Богочеловек молиться о чаше и на кресте вопиять: «Боже, Боже, почто Ты Меня оставил?»[94]

Искаженным пониманием ипостасного единства будет признание ипостасным человека как непревозмогаемой и словно сущей в себе и по себе ограниченности. Но это равнозначно признанию Иисуса Христа

грешным человеком и совпадает с люциферианским обожением человека. Потому-то так и трудно, почти невозможно понять ипостасное единство при неправильном понимании взаимоотношений между покоем и движением (§ 13) и при небрежении динамикою Богочеловечества и Божества. Так, пренебрегая динамикою, несторианство знает только Бога и человека, а не Богочеловека, сосуществование Бога и человека, а не единство их, становящееся пустым словом. Разделяя же Бога и человека, несторианство должно прийти к непостижимости Бога и обрекает себя на атеизм. Монофизитство[95] низводит динамику Богочеловечества на степень динамики человечества как чего-то служебного, подготовительного к ипостасному единству. В существе монофизитство не знает ни двойства, ни двуединства, а знает только единство, неизбежно отвлеченное и безразличное.]

31

Вся тварь, т. е. всеединая личность, несовершенна; не в том смысле, однако, что тварь, как изнесущная, начально-конечна и, стало быть, не Боговместительна. — Бог, создающий тварь, дабы она стала Богом, чрез жертвенную смерть Свою выше Своей безначальности-бесконечности. Этим Он и твари открывает путь к полному ее обожению, как к преодолению ее начальности-конечности. Несовершенна тварь в том, что *она — грешная, т. е. избирает и получает несовершенство.*

Тварь могла по зову Божьему самовозникнуть из небытия, чрез самоотдачу ей Бога стать на Его место, чтобы чрез ее самоотдачу Ему и ее пакинебытие Он снова был и она сопричаствовала Его самовоскресению. Но она могла и не ответить на Божий призыв, т. е. не возникать и совсем не быть, ибо Бог к бытию ее не принуждал, не творил ее без ее согласия, но создавал свободную.

«Хороша, скажут нам, свобода: совсем не быть или быть чрез самоотдачу, т. е. быть, чтобы не быть! Разве не отрицается уже свобода твари тем, что она не может быть в себе и для себя?» Вот так именно тварь и рас-

суждала, тем самым делая себя несовершенною. Это и есть первородный грех. — Нет бытия, кроме Божьего, и Божьему бытию присуще полное утверждение себя. Но нет утверждения иначе, чем чрез самоотдачу, самоутверждение же — мнимость и ложь (§ 16). Хотеть, чтобы в бытии было самоутверждение, все равно что хотеть, чтобы бытие было небытием. Самоутверждение не утверждает бытия, а отрицает его. Тварь хочет быть в себе и для себя, самоутверждаться без самоотдачи: она так хочет быть Богом, чтобы Богом не быть. Это внутренне противоречиво, невозможно, даже немыслимо. Это равно нехотению бытия и небытию, полному отказу ответить на зов Божий.

Так как описанная нелепость стала действительностью, а в силе и мудрости Божьих превозмогается, ее пояснить все-таки возможно, хотя и с помощью мифологических образов. — Еще не сущая тварь услышала зов Божий и захотела отдать себя Богу, или быть. И она стала отдавать себя Богу, существовать и возрастать в Богопричастии, делаясь личностью и вторым Богом. Однако, только начав свое Богобытие и бытие, тварь сейчас же стала стремиться в себя и, словно очертив себя магическим кругом, вертеться в нем, как белка в колесе. Она вдруг захотела быть в себе и для себя так, как если бы Бога совсем не было, видеть же, что все в ней и она сама — Божье, не хотела. Полученное от Бога она попыталась похитить себе, т. е. сделать исконно своим, хотя у Бога начала не было, а у нее начало было. Она стала считать полученное как бы и неполученным: «хищением» хотела сравняться с Богом. Вместо истинного утверждения чрез самоотдачу она захотела самодовлеть и самоутверждаться, т. е. смирение подменила гордынею. Божья жизнь чрез смерть стала в ней дурною бесконечностью умирания, роковой необходимостью тления.

Все это не следует понимать как временный ряд актов. Потому скажем еще иначе. — В ответ на зов Божий тварь восхотела не бытие, не даруемую ей полноту бытия, а какую-то часть бытия. Она словно поставила себе в мыслимом движении своем от небытия к полноте бытия некую грань, далее которой двигаться ей было лень. Она хотела не «быть» и не «не быть», а — «немножечко быть». Но бытие не делимо и не участняемо; и хотеть часть бытия все равно что хотеть

небытия, т. е. совсем не хотеть быть. Существование подобного хотения невозможно, если только оно не становится хотением всего бытия.

Невозможное для человека возможно для Бога. — Бог исполнил нелепое хотение твари. Он сделал «участненное бытие», «полубытие» действительным, а потому и возможным, почему мы и в состояние его как-то мыслить и о нем говорить. Бог словно включил полубытие в бытие. Он не приневолил твари быть вполне, ибо сама тварь этого не хотела. Но Он и не предоставил тварь вожделенному ею небытию. Как ранее Он создал возможность тварного бытия, казалось бы, с Его бытием несовместимого, так «теперь» Он создал новую возможность, благодаря которой оказалось, что у отвергающей Его твари есть все же некое стремление к Нему, некое жалкое подобие бытия. Он точно выполнил хотение твари: дал ей ровно столько бытия, сколько она вожделела, хотя это и было невозможным. Бог даровал твари часть Себя самого, хотя Он и не участняем, дав ей возможность и силу в ней, в твари, Его участнять и делить. Полубытие твари Он сделал бытием, Собою.

Так возник величайший и основной парадокс, называемый нашим несовершенным миром, нашею несовершенною личностью. Мы настолько несовершенны, что считаем все действительное разумным. Мы признаем наше бытие и наш мир непротиворечивыми, а пытаемся обличить противоречивость всего совершенного и Божественного. Но ясны и прозрачны Божественные тайны, которые насыщают более всякой постижимости и, всегда оставаясь тайнами, всегда все более и более постигаются. А вот несовершенное бытие так действительно загадочно, противоречиво и нелепо. Впрочем, в свете Богознания и оно уясняется. Ведь его нелепость как раз в том и заключается, что, основываясь на совершенном и Божественном, оно их отвергает и пытается их разрушить своею, оправдываемою лишь ими, критикою. Конечно, мифы наши всего не объясняют. Но к тем же выводам приводит и внимательный анализ греха и зла (ср. § 32, 33 и мои работы «Saligia». Петроград, 1919 и «О добре и зле» в журн. «Мысль», Петроград, 1922, № 3).

Недостаточное хотение тварью Богобытия, бытия и совершенства мы называем *грехом-виною* твари; осуществленность этого хотения, т. е. непреодолимое несо-

вершенство и непреодолимость несовершенства, — (грехом)-карою. Онтически вина существует лишь потому, что силою Божьею существует кара; но лишь только кара начала существовать, как оказалось, что ей в качестве ее основания предшествует словно получившая бытие чрез нее вина. Вина и кара соотносятся, как хотение и его осуществленность, но в качестве действительности вина и кара — одно и то же: греховное или вольно-непреодолимое несовершенное бытие. Нет и не может быть вины без кары, но кара может быть без вины, хотя уже и не в качестве кары. Это бытие существует силою благости Божьей, ибо Бог ради твари и ее свободы ограничивает Свое творчество и, даруя Себя твари, терпит, что тварь пренебрегает Его полнотою. Но это бытие существует как свободное, т. е. самовозникает в меру недостаточного и ничем не мотивированного своего хотения. Если же оно не в силах преодолеть свое несовершенство, так не потому, чтобы Бог наказывал тварь, а потому, что тварь сама свободно ставит предел своему совершенствованию, Бог же всеблагой, блюдя ее свободу, не меняет ею определяемой ее ограниченности.

Непреодолимое несовершенство твари заключается в уединенности, в ее разъединенности с Богом. Как разъединенность с истинным единством, это должно быть и внутреннею разъединенностью твари, т. е. преобладанием разъединенности над единством, или «преимущественною разъединенностью». Отсюда разделение несовершенства на вину и кару. Отсюда — самоподчинение твари закону противоречия, ее «дурная логичность» и неопреодолимость пространства и времени как дурная бесконечность умирания (§ 11, 13). «Нет, не умрете», — сказал Еве «хитрейший из зверей полевых», сказал и не солгал, хотя он и «отец лжи»[96]. Ибо, как мы уже знаем, ужас несовершенного нашего существования не в том, что мы умираем, а в том, что не хотим умирать и, непрестанно умирая, никак умереть не можем. Потому и невозможно найти начало и конец чего бы то ни было тварного. Потому внутренне противоречива мысль о первом или о последнем во времени человеке. Что же это за человек, если до него не было людей или после него людей не будет? (ср. § 18, 20).

Первостепенным значением для учения о личности обладает то, что разъединение твари с Богом и ее

внутренняя разъединенность необходимо являются и *разъединенностью твари со своим собственным совершенством.* Это вытекает из онтического первенства совершенства и из того, что мы называем «падением» твари (§ 29), мысля падение не как временное событие и не предполагая, будто человек до своего эмпирического существования хотя бы одно мгновение был в «раю» (см. у св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника). — Бог восхотел, чтобы свободная тварь свободно обожилась, а всемогуществу Божию границ не положено, логика же и свобода не против Божества, но от Божества. Следовательно, тварь свободно достигла совершенства и обожилась, хотя мы-то все лишь тварь, которая находится еще только в процессе самоусовершения и обожения. *Тварь совершенна несмотря на то, что она — и «только усовершающаяся», несмотря даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно — момент совершенства и есть только потому, что «уже» есть совершенство.*

[Зло мы отожествляем с грехом-виною, в конце концов — с грехом всеединой твари и видим в нем не что-то положительное, не какое-то, хотя бы и производное, бытие, но — только недостаточность добра или бытия (§ 16). Индивидууму зло предстоит как *одна бесконечно-многообразная и активная стихия* в силу его единства, хотя и не совершенного, со всем существующим, и в силу единства, хотя и не совершенного, всего существующего. Вследствие же преимущественной и непреодолимой разъединенности твари зло является для индивидуума *объективным*, как бы особым. Поэтому самосовершенствование человека как преодоление им своего несовершенства и, стало быть, самопреодоление или освобождение приобретает характер борьбы с объективным злом. Но преодолеваемое несовершенство не что-то внешне данное и неподвижное, а — сам самодвижно созидающий себя как несовершенного человек. Следовательно, ведя борьбу со злом, человек, по существу, борется с самим собою. Он раздваивается на себя как созидающего свое несовершенство, утверждающего себя в своей недостаточности, согрешающего и на себя же как на превозмогающего свое несовершенство. Таким образом создается почва для обычного и

неправильного понимания человеческой жизни и свободы. — Совершенствование и несовершенствование, добро и зло признаются равно бытийственными и словно соположенными. Смысл добра полагается не в усовершении несовершенного, а в чем-то внешнем, отвлеченном; равным образом и зло проецируется вовне. Освобожденный от добра и зла человек представляется в виде бессодержательного отвлеченного «я», которое «выбирает» между двумя мотивами, между добром и злом. Его свобода начинает истолковываться как свобода выбора, что при последовательном развитии оказывается и отрицанием различия между добром и злом. Место конкретной свободы, которая есть бытие, добро и самоопределение, заступает свобода отвлеченная, этически индифферентная, «liberum arbitrii»[97]. И такому отвлеченному понятию свободы способствует сама разъятость тварного бытия. Ведь если отвлеченное единство противостоит никак не организованному множеству, а единство осилить множества не может, воздействие единства на множество только и мыслимо как выбор, притом — выбор беспорядочный. Конечно, выбор и борьба мотивов не выдумки, а факты; но они не последние категории бытия и не связаны с существом свободы, так даже, что изучающие свободу как свободу выбора изучают не свободу, а нечто совсем другое. Недаром, возвращаясь к религиозным проблемам и усматривая в совершенном бытии невозможность зла (non posse peccare[98]), они вынуждены либо считать идеальным состоянием рабство, либо отказаться от всего написанного ими о свободе.

Свобода личности — ее самопреодоление, т. е. — ее самостановление в некоторую данность, ее противопоставление себя этой данности как себе же и преодоление этой данности как самовоссоединение. Свобода — преодоление личностью себя как созидающей себя необходимости. Это определение свободы применимо к Божьей Личности и к твари как сущей чрез свое обожение или лицетворение (§ 30). Взаимоотношение твари с Богом не создает необходимости в ином определении свободы, так как тварь вне обожения и обоженности — ничто, в обожении же — иное, чем Бог, *только* как становящаяся Богом. Творение не ограничивает твари, ибо Бог творит свободную и она в творении самовозникает. Она не выбирает между бытием, т. е. Бо-

гом, и небытием, ибо небытия, как известно, нет и его не только хотеть, но и помыслить нельзя. Она стремится или не стремится к Богу. Если не стремится, так нет не только ее свободы, а и ее самой; если же стремится, то стремление ее по содержанию совпадает с Божьим (ср. определение Бернарда Клервоского: «non substantiarum, sed voluntatum conjunctio»[99]). Если тварь стремится к Богу, она отдает себя Ему, т. е. существует и преодолевает себя, или свободна.

Мы видели, что тварь не захотела полноты бытия или захотела часть бытия. Опять-таки это не выбор между полнотой бытия и частью бытия. Ибо бытие неучастняемо, а часть или неполнота лишь отсутствие, небытие полноты, небытие же не вожделенно и не мыслимо. Тварь захотела часть бытия не потому, что захотела часть, а потому, что Богом точно осуществленное хотение ее стало частью бытия. Так как знание — качествование бытия, неполно хотевшая и не вполне сущая тварь не знала и не могла знать полноты бытия. Однако незнание это (ignorantia) — качествование несовершенной твари, но вовсе не причина, не повод, не мотив ее несовершенства. Не-знание несовершенною тварью совершенства или полноты означает лишь то, что для несовершенной твари полноты нет и не было.

Но мы не хотим сказать, что хотение несовершенной твари — акт иррациональный, и с неохотою, только за недостатком слов говорим о «хотении». Различение разума и воли, иррационального и рационального — нечто вторичное, производное, к тому же еще нуждающееся в тщательном анализе. Ссылка на незнание как на причину недостаточного хотения лишь один из возможных ответов на навязчивый, но ненужный и бессмысленный вопрос: «Почему тварь недостаточно устремилась к Богу?» — Именно не «почему»: там, где «почему», уже не свобода, но «мотивы», «выбор», «причины», т. е. либо отрицание свободы, либо что-то, к ней существенного отношения не имеющее. С другой стороны, нельзя видеть в нашем понимании подчинение твари какой-то внешней необходимости или необходимости ее собственной природы. — Тварь здесь не подчиняется своей природе, а создает себя как свою природу, которая, раз она уже есть, конечно, является подлежащей преодолению или необходимостью.

Извне же Бог не ограничивает твари, так как предлагает ей всего Себя, т. е. все, что есть и что вообще возможно и мыслимо, и даже невозможное: измышленное тварью полубытие.

Итак, тварь не «хочет части бытия», но — частично, недостаточно хочет бытие. Она не «хочет недостаточности», но недостаточно хочет. Ее бытие — недостаточное бытие. В этом бытии есть, разумеется, самостановление и самоустановленность, данность или необходимость (но не неподвижность) твари. Есть ли в нем преодоление необходимости, т. е. самопреодоление или свобода твари? — Должно быть. Ведь тварь утвердилась как нечто, как данность или необходимость только потому, что в Богоприятии отдает себя Богу. Являясь данностью, она исчезает как данность, перестает быть, — перестает и для себя, и для Бога. Она превозмогает себя как данность уже тем, что в познании ее себе ее противопоставляет, отъемля у нее полноту своего бытия. Она стремится уничтожить данность как данность и воссоединить ее с собою, ее вполне освоив, в самопознании своем возвращается к небытию.

Правда, самоотдача и самопреодоление характеризуются в несовершенной личности как раз тем, что они являются в значительной мере невольными, нежеланными, роковыми, одним словом — необходимостью. Поскольку же несовершенная личность вообще себя как данность «свободно» или роковым образом преодолевает, она не преодолевает себя вполне. Это и понятно. — Неполное, участненное бытие есть и неполная самоотдача, и неполное утверждение (личность «всю» себя данностью сделать не может), и неполное самопреодоление. Свобода несовершенной твари — несовершенная, ограниченная свобода, являющаяся как таковая предлежащею истинной, совершенной свободе в качестве преодолеваемой необходимости. Можно определить эту несовершенную свободу с помощью удачного схоластического различения между «liberum arbitrii» и «liberum potestatis» [100], если только придать «liberum arbitrii» смысл не «выбора», а «решения», «стремления», «хотения». Несовершенство свободы прежде всего и предстает как ограниченность «liberi potestatis» как неосуществимость целей, которые мы себе ставим. Однако, если всмотреться в проблему повнимательнее, станет ясным, что без «liberum potesta-

tis» нет и «liberum arbitrii» и ограниченность первого должна быть ограниченностью второго. Отчего же тогда фактически стремления превышают осуществимое? Откуда берется понятие неосуществимого? Почему ограниченно свободный человек сознает ограниченность своей свободы и согласен определять свою свободу как необходимость?

Очевидно, несовершенно-свободный человек как-то знает о совершенной своей свободе, для которой его несовершенная свобода является преодолеваемой ею, свободою совершенною, необходимостью. Если же он знает о своей совершенной свободе, он как-то ею уже и обладает, обладая же ею — в какой-то мере преодолевает ограниченность своей несовершенной свободы и себя в качестве ее. Он знает ее и обладает ею «как-то», т. е. несовершенно, неполно, в порядке неосуществимого, вернее же — в ничтожной мере осуществляющегося хотения. В этом хотении, в признании своей несовершенной свободы несовершенною и обнаруживает себя человек не как ограниченно свободного, а как становящегося, хотя еще и не ставшего, истинно свободным. Здесь начаток его полного самопреодоления, или полной свободы, побеждающей необходимость его несовершенства.]

32

Совершенство твари содержит в себе: 1) полноту твари, 2) все движение твари от небытия к небытию чрез полноту, ее погибание-становление, 3) преодоление и преодоленность тварью себя как непреодолимого несовершенства (§ 31) и *потому* — 4) это самое непреодолимое несовершенство или предельность «твари».

Становление предшествует погибанию, ибо иначе и погибать нечему (см. § 26, 29), и полноте. С этой точки зрения тварь начинается не со своей полноты или совершенства, и нет «падения» твари, существование же ее, несмотря на ее гибель, раскрывается как ее восстание из паки-небытия, или *воскресение.* За воскресением следует паки-бытие, или новое бытие, которое, однако, во избежание бессмысленного повторения должно совпасть с «первым», погибшим: иначе, впрочем, не

будет и «воскресения», а будет замена одного другим. Такой вывод тем неизбежнее, что мы не отделяем существования от сущего, бытия от того, что́ есть, и не допускаем особого отвлеченного бытия (§ 13). Но онтически погибание — условие становления, а полнота *раньше* неполноты. С этой точки зрения падение твари возможно и есть. Падение же это не просто погибание полноты, которое вместе с воскресением входит в полноту и никак не является ее падением, а — погибание *полноты как полноты*, исчезновение полноты без ее воскресения, небытие ее без ее бытия, ее непреодолимая умаленность. Такая умаленность в конце концов и будет началом твари с небытия и первенством становления перед полнотою и погибанием. В связи с этим воскресение твари уясняется как восстание или спасение павшей. Иными же словами, воскресение оказывается преображением становления падшей твари в становление твари совершенной, а паки-бытие твари раскрывается как усовершение и преображение единственного и неповторимого ее бытия. Поскольку мы несовершенны, т. е. ниспадаем из нашей полноты или не приемлем ее, мы становимся, возникаем и потом погибаем. А поскольку мы усовершаемся, мы воскресаем (т. е. становление наше и есть наше воскресение) и уподобляемся Богу в том, что погибание предшествует воскресению. Мы уже не возникаем, не становимся, а воскресаем, как Бог, или — во Христе рождаемся от Бога Отца. И само становление наше оказывается не чем иным, как нашим падением и погибанием: оно словно раздваивается на погибание-падение, или несовершенное становление, и на воскресение, или становление истинное. Смысл благовестия не в том, что мы умрем и воскреснем, но в том, что мы умираем и, рождаясь от Бога, воскресаем. Царство Божие не будет, а уже растет и становится, хотя еще и не пришло в полноте для нас и потому — «да приидет».

[Не знавшая колебаний вера первых христиан превозмогала натуралистическое разделение несовершенного мира и Царства Божия, так что воздвигаемая между ними временная бесконечность сжималась не в тысячелетия и века, а в неценимые мгновения. Это разделение не было еще опасным, не делало идею Царства безжизненною абстракциею и символизма литургической жизни — бледною аллегориею. Вера ослабе-

ла, и времена переменились. Современность может вместить христианство и найти смысл свой только в одном случае. — Она должна поставить и разрешить указанным образом вопрос о значении раздела между несовершенством и совершенством: в данном бытии, в существующем обнаружить наличие и действенность высших христианских идей, обнаружить же не путем рабствования времени или абстрактного сжимания времени. Так обличается истинный смысл христианской апокалиптики. А вместе с тем отпадают соблазны натуралистической магии, перед которыми не устоял в своем стремлении возродить действенность христианства Н. Ф. Федоров [101]. Он понял и цену материального бытия, и ненужность удваивать бытие, понял и значение воскресения. Но он тотчас же отказался от воскресения, подменив его бессмертием, и потому отверг жизнь, ибо жизнь без смерти и есть то небытие, которое тварь уже превозмогла даже в неодушевленных вещах. Христианство невозможно без веры во Христа, который *смертию смерть попирает.*]

Мы говорим о непреодолимом несовершенстве и о преодолении его совершенством. Этим утверждается действительная отдаленность несовершенства от совершенства, та непреодолимость несовершенства, которая является для всякого несовершенного существа самоочевидною и неоспоримою, та замкнутость несовершенства в себе, которая соблазнила не только на нелепое различение имманентного и трансцендентного и не только Канта. С другой стороны, поднимаясь над законом противоречия, мы хотим устранить всякую тень благодушного оптимизма, в котором до сих пор злорадно упрекают всякого, кто исповедует древнехристианское учение о спасении всех. По существу же, непреодолимость несовершенства, так же как, например, конечность, дана в понятии тварности. И если допустимо, хотя ведь и противоречиво, что Бог делает тварь бесконечною, допустимо и преодоление Богом непреодолимого несовершенства. Скажут: оно для Него не непреодолимое. — Конечно, но — так же, как тварь для Него и не тварь.

Очевидно, в совершенстве не было бы несовершенства, если бы несовершенство не было непреодолимым, т. е. замкнутым в себе, очерченным своею, *для него* неразрушимою границею. Если же в совершенстве чего-

либо нет, оно уже не совершенство. Граница, очерчивающая несовершенство, есть и в совершенстве, ибо иначе в нем нет и самого несовершенства, т. е. оно не совершенство и совсем не существует. Но эта граница в совершенстве и *не есть*, ибо, если она в нем только есть, оно опять-таки не совершенство: совершенство еще и потому совершенство, что оно превозмогает свое несовершенство. В несовершенстве же и для несовершенства граница *только* есть: иначе оно бы не было несовершенством.

Утверждая несовершенство твари как ее разъединенность, мы, таким образом, отрицаем абсолютное значение этой разъединенности, почему и вправе отрицать, что Бог абсолютно неведом твари и что Его, может быть, нет. Непреодолимая и «преимущественная» разъединенность (§ 3, 5, 8, 11, 13, 16, 20, 31) значима для твари как ее несовершенство, но теряет свою полную значимость по отношению к совершенству, что и делает несовершенство твари моментом ее совершенства. В совершенстве твари ее «преимущественная разъединенность» есть как преодоленная.

Надо, однако, отдать себе ясный отчет в смысле этой непреодолимости, в смысле «предельности» несовершенной твари. Предельность вовсе не означает неподвижности. Она не достигнутость предела и не успокоенность на нем, а вечное движение к нему и его недостижимость. Ни о чем вполне конкретном нельзя сказать, что оно для несовершенной твари недостижимое: недостижимое лежит вне реальной твари. Несовершенная тварь несовершенна и предельна в том смысле, что она все время преодолевает свое несовершенство, но не преодолела его и никогда не может его преодолеть. Самопреодоление или свобода ее совершенны в полноте ее умирания, недоступной ей, «пока» она несовершенна (§ 31). Будучи же неполнотою умирания, несовершенная тварь может вполне усовершиться, только вполне умерев, что приблизительно осуществляется в апогее ее несовершенного умирания — в разграничивающей эмирическое и метаэмпирическое несовершенство «первой смерти». Являясь сама своею собственною границей, несовершенная тварь в силах эту границу перейти только путем самоуничтожения, путем «трансцендентного», т. е. именно «переходящего» (а не перешедшего) границу, акта: ей не от-

делить своей ограниченности от себя, не избавиться от границы, не избавившись от себя. В несовершенной твари как таковой акт перехода границы совершается, не совершен, ибо несовершенен. И он, конечно, не во временно-пространственном конце твари: он в каждом ее моменте и во всех ее моментах, хотя и неодинаково во всех, а в одном из них преимущественно, более, чем в прочих. Тварь не хочет и *лишь потому* не может умереть, а следовательно — истинно жить, т. е. жить, смертию смерть попирая. Тварь вожделеет и получает дурную бесконечность, дурная же бесконечность не может ни окончиться, ни перестать быть дурною иначе, как совсем в ином плане, *себе* трансцендентно.

Вся трудность проблемы заключается в том, что несовершенная тварь и неодолимо несовершенна и в самом несовершенстве своем, в непреодолимости его усовершается, преодолевает свое непреодолимое несовершенство, которое все же остается непреодолимым, ибо в несовершенной твари и для несовершенной твари *только* преодолевается. Несовершенная тварь — *только* усовершающаяся тварь. Это и есть благая весть о спасении мира. Говоря о спасении людей от справедливой власти над ними дьявола, Григорий Нисский видит здесь со стороны Бога «обман обманщика» и оправдывает этот обман тем, что Бог совершил его ради спасения людей и самого дьявола[102]. Можно применить тот же образ к сотворению человека несовершенным. — Человек получил именно то, чего хотел, несовершенство, но полученное им несовершенство оказалось преодолевающим себя, т. е. взыскующим совершенство. Зов Божий не умолк, и не исчезла возможность совершенства, хотя уже и не в границах существующего и *только* усовершающегося (§ 31). Впрочем, обмана здесь не было, так как иное несовершенство невозможно и для Бога, противореча Его Всеблагости и творческому замыслу. Да и человек-то хочет не иного, но только не сразу и с трудом опознает то, чего он хочет, и противоречивость иного, которая и есть его собственная внутренняя борьба (ib.).

Постоянное преодоление нами нашего несовершенства засвидетельствовано сознанием нами его как несовершенства и его непреодолимости. Это значит, что мы как-то знаем о нашем совершенстве: иначе бы подобные мысли не могли прийти нам в голову. Если же мы как-то познаем наше совершенство, оно как-то дано нам, хотя

и несовершенным, и мы им как-то обладаем. Полная неданность совершенства обозначала бы, что наше несовершенство не совпадает с описанным нами, что оно не входит в совершенство как его момент и что граница между несовершенством и совершенством «*только* значима» на обе стороны. Полная же данность несовершенства означала бы, что нет никакого несовершенства, а стало быть — и совершенства.

Совершенство дано нам *стяженно и несовершенно.* Несовершенство — момент совершенства. Поэтому для совершенства и в совершенстве несовершенство и есть иное, и не есть иное, а есть для того, чтобы не быть. Для совершенства и в совершенстве нет непреодолимой грани между его неполнотою и восполнением этой неполноты, т. е. непреодолимая грань преодолевается и преодолена. Но несовершенство-то все-таки есть; и, поскольку оно есть, *для него* и *в нем* есть его непреодолимая граница, и *только есть. Для него* его собственная восполненность — иное, и только иное, такая же замкнутая в себе реальность, как оно само.

Тем самым «восполненность несовершенства» или «совершенство для несовершенства» уже не совершенство, но — *образ совершенства,* значимый и реальный постольку, поскольку есть несовершенство: не более и не менее. В «совершенстве для несовершенства» еще нет совершенства, хотя оно столь же в совершенстве, сколь и несовершенство. Этот «образ совершенства» — восполненность несовершенства, «исполнение» его, его цель, «задание», идеал. Мы называем его *идеальным бытием.* Понятно, что несовершенному бытию его идеал представляется временно предшествующим (золотой век) или последующим (идея прогресса), или, наконец, находящимся в начале и конце (рай). Куда, в самом деле, это бытие поместит то, чего нет, но о чем тоскует и к чему стремится, как не в прошлое и не в будущее? В действительности же идеал не во времени, а временное бытие наиболее приближается к нему в своей середине.

Таким образом, падение твари, т. е. — не во времени совершающиеся! — отпадение ее от Бога и распадение, обнаруживается еще и в том, что всеединая тварь (и, следовательно, всякий момент ее) распадается на *соотносительные друг другу личность несовершенную и ее идеальный образ.* И если в совершенстве одна

личность, для несовершенства она становится как бы и двумя: идеальною и несовершенною. Смысл преодоления несовершенства в «восстановлении» их единства, однако в таком восстановлении, чтобы не пропало и двойство их, т. е. чтобы оно стало моментом двуединства.

Поскольку несовершенство есть (а оно так есть, что не исчезает и в совершенстве), ему всегда противостоит идеальное бытие. Тем не менее по содержанию своему идеальное не является чем-то иным, чем несовершенное, и конкретным, но — усовершением и восполнением несовершенного. Содержание идеального реализуется лишь чрез развитие и усовершение несовершенного и только в этом развитии-усовершении. Таким образом идеальное не поддается определению, строго говоря, не *должно быть называемо личностью,* по крайней мере — в том же смысле, что и несовершенная тварь, и в некотором смысле зависит от несовершенного. Но идеальное — цель несовершенного, как преодоленность его разъединения, как его выполненность и как путь в совершенство и Бога. Идеальное вечно предносится несовершенному, влечет его к себе, указует ему путь. Будучи же с несовершенным одною и тою же личностью, оно всем этим несовершенного не ограничивает. Обращаясь к своему идеальному образу, в нем почерпая силы, чрез него осмысляя и преодолевая свое несовершенство, личность обращается к себе самой и, оставаясь самодвижною, осознает себя как движение к Богу.

Несовершенной всеединой твари реально противостоит идеальная всеединая тварь; и всякая индивидуация первой стремится к своему идеальному образу. Есть свой идеальный образ у всякой симфонической личности, у всякой социальной личности, у всякого человека, всякого животного, всякой вещи. Определяя тварный мир как всеединую тварную личность, мы определяем его греховное (§ 31) несовершенство как раздвоение его на несовершенную эмпирическую личность и ее метаэмпирический идеальный лик или образ, причем в несовершенстве личное бытие умаляется вплоть до вещности, а в идеальном образе осуществляется лишь чрез усовершение несовершенного.

Так как раздвоение идеального и несовершенного вполне реально и так как идеальное не менее реально,

чем несовершенное, можно говорить о *двух мирах: идеальном и несовершенном.* Идеальный мир и есть *мир ангельский.* В нем индивидуальные идеальные образы предстоят как *ангелы хранители,* в коих, нисходя, индивидуируются высшие ангелы: *ангелы народов* и *церквей* и ангел всего оцерковленного человечества, возрожденная тварная София (она же Дева Мария), уже заступившая место падшей Софии Ахамот [103]. В этом же мире *херувимы* (керубим) зовут к личному бытию мир животных, а пламенеющие *серафимы* — мир вещный. Но и в нем человеческий мир иерархически выше, чем мир животный и мир вещный: Пресвятая Дева «честнее херувим и славнее без сравнения серафим» [104].

Разумеется, признавая ангельский мир, мы противопоставляем его человеческому, или нашему, так, что не повреждаем единства твари, которую тоже называем миром. Если бы существовало два в строгом смысле «особых» мира, не было бы взаимообщения ангелов и человеков и мы бы не могли знать даже того, что ангелы существуют. Единый и один Бог создал один мир. И утверждение раздельности ангела и человека нимало не препятствует утверждению их единства, так же, как утверждение индивидуальной личности не мешает утверждать личность социальную, симфоническую, всеединую, и так же, как единству Церкви не препятствует то, что она включает в себя и ангелов, и человеков. Не случайно усопшего святого мы опознаем чрез его лик и мощи, иногда же — только как ангела, а Церковь прославляет в нем «земного ангела и небесного человека».

С нашей точки зрения (§ 12), вполне уместно и понятно наименование ангела *существом духовным* и даже *духом.* Но, так как слово «дух» многозначно и может породить много недоразумений: вплоть до отрицания множественности ангельского мира и его реальности, — предпочтительнее вслед за Символом Веры говорить просто о *«невидимом»* (ta aorata, ср. Кол. I, 16).

Ангелы — *«посредники»* между Богом и человеком. — Человек постигает Бога, стремится к Нему и причастен Ему лишь чрез свое совершенство, совершенства же достигает лишь в соединении со своим идеальным образом. Так как единственный путь к Богу — жертвенная смерть, именно ангелы являются *психопомпа-*

ми (Лк. XV, 22) и явление ангела предвещает смерть (Суд. VI, 11 сл.; XIII, 22). Бог «поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт. III, 24). Меч обращающийся и пламенный — солнце, сожигающая стихия; херувим — ангел мира животного. — Путь к жизни лежит чрез смерть, а путь к смерти — чрез животную жизнь человека и гибель его в очистительном круговороте вещества (ср. § 21).

Занятые мыслью о своем, собственно человеческом, мы обычно не задумываемся над указаниями на *ангелов животного и стихийного мира*. Но прикосновение ангела сожигает пищу (Суд. VI, 21), и ангел подымается к небу в пламени жертвы (ib. XIII, 20 сл.). Ангелы ввергают грешных в пещь огненную (Мт. XIII, 41 сл., 49). Ангел очищает углем пламенным от греха (Ис. VI, 1 сл.) и возмущает, делая целительною, воду купели Силоамской (Ин. V, 4) 105. Ангелы держат четыре ветра на четырех углах земли (Ап. VII, 1). Из всего этого никак не вытекает принижения ангелов, которое у некоторых доходит до уподобления ангелов чему-то вроде «Божьих животных». Конечно, ангелы — «*духи служебные*, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. I, 14). Но в этом смысле и Предтеча — ангел (Мр. I, 2 сл. — Мал. IX, 1; Лк. VII, 27) и даже Иисус Христос — ангел. Правда, Сын Божий не воангелился, а вочеловечился — потому, что в несовершенном человечестве — истинное средоточие и катарсис тварной трагедии и чрез человечество осуществляет себя тварь и приобретает реальность ангел.

Ангелы окружают Богочеловека, грядущего во славе. Они — воинство Царя Небесного. Не следует понимать это внешне. — Весь тварный мир есть теофания, совершенная в соединении ангела с человеком с пришествием ангелов к несовершенной твари и соединении всей твари с Богом. Бог же воздействует на мир не внешним образом, не так, как тело воздействует на тело, и не с помощью орудий. Он не повреждает тварной свободы, ничего не вымогает и не вынуждает, не вмешивается в течение мира, как внешняя сила. Он — самобытие мира. Его воля и сила осуществляются в твари и тварью как сама свободная тварь. Тварь сама себя карает, осуществляя свою вину (§ 31), так, одна-

ко, что и суд и кара существуют лишь силою тварного Богопричастия и в этом смысле являются судом и карою Божьими.

[В традиционном представлении о *«промысле»* Божьем мы видим попытку человека создать себе Бога по своему образу и подобию, т. е. по образу и подобию человека несовершенного и не понимающего своего несовершенства. Это — уподобление Бога несовершенной твари, наивный антропоморфизм. Разумеется, традиционное понимание несовершенно не в том, *что* оно понимает, а в том, *как* оно понимает. В способе же своего понимания оно настолько связано с непреодолимым несовершенством человека, что поддается углублению и усовершению только в теоретическом Богознании, а в конкретной религиозной жизнедеятельности вполне непреодолимо. Потому конкретным прошениям Молитвы Господней предпосылаются слова: — «Да будет воля Твоя», и совершеннейшая на земле молитва: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша эта; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мт. XXI, 39, ср. 42; ср. Лк. I, 38).

С неправильным пониманием промысла Божьего связано и механистическое понимание *чуда*. Чудо соотносительно закону, так что нет закона, если нет чуда, и нет чуда, если нет закона. Закон — необходимость, чудо — преодоление ее или свобода. Весь мир — необходимость как неопреодолимое несовершенство, но весь мир — чудо Божие, как самопреодоление необходимости. Таким образом, нет в мире чудес и законов: тогда бы получились дырявая необходимость и чудеса в решете, т. е. не было бы ни чудес, ни законов. Но в мире и сам мир — и закон (необходимость) и чудо (свобода). Закон становится чудом там, где есть отношение человека к Богу или вера. И если представители натуралистического миросозерцания сознательно либо бессознательно, но неизбежно определяют чудо как еще не закон, мы определяем закон как еще не чудо.]

Распад человека не может быть только раздвоением его. Несовершенство всеединого человека — несомненная реальность, но не отвлеченное бытие, а лишь отвлеченно-символически познаваемое бытие. Мы знаем уже, что в меру разъединения твари несовершенство как таковое предстает в виде объективной силы.

Эта объективная сила — зло или первородный грех, грех всеединого Адама. Зло иных индивидуумов и всей твари — иное, чем данный индивидуум; но и его собственное зло, и его немощь, и активная стихия его влечений являются по отношению к нему иным, поскольку он преодолевает свое несовершенство. Он может и отожествляться с собою как злым или совершающим грех и не отожествляться; отожествляясь же, он индивидуирует в себе зло или грех всего мира (§ 16, 31).

Описываемым разъединением человека на совершенствующего и созидающего свое несовершенство как таковое проблема не исчерпывается. Необходимо допустить несовершенство самой смерти и несовершенство метаэмпирическое (§ 11, 13). Тогда только несовершенство вполне актуализует себя как дурную бесконечность умирания. Один и тот же человек несовершенно живет-умирает и эмпирически, и метаэмпирически. И эмпирический человек так же противостоит метаэмпирическому своему несовершенному образу, как он противостоит тоже метаэмпирическому ангелу. Как несовершенный, человек раздваивается на эмпирического грешного человека и на *беса*, и, следовательно, метаэмпирический мир раздвоен на ангельский и бесовский.

Вполне очевидно, что существуют не только бесы-искусители отдельных людей, но и бесы высших личностей, например — бесы народов, и бесы животных, и могущественные бесы стихий. Имена их сильно, до неузнаваемости изменились в течение долгой истории человечества; и мало кто знает, что ныне бесов называют «субстанцией», «субстанциональным деятелем», «причиною» и другими, казалось бы, невинными или даже совсем неподходящими именами вроде «религиозного переживания» или «христианского союза молодежи» (transformant se in angelos lucis)[106]. Где абстракция признается бытием, там уже и бес, и смрадный запах. Если мы не согласны называть ангела личностью в том же смысле, что и человека, если ангел — личность только чрез человека и в человеке, сам же по себе безымянен, то тем более *безымянен и ни в каком смысле не личен бес*. У беса нет лица, и он пользуется человеком, как личиною; он по существу своему «лицедей», злой, но «смешливый», глумливый. Со своим ангелом человек соединяется, со своим бесом — разъединен и

разъединяется. И сам бес — ставшее вне человека его дурное разъединение, существующее лишь потому, что существует *преимущественно* разъединяющийся человек. В совершенстве человека, в полном соединении его с ангелом и ангел, и человек останутся, а бес должен погибнуть. Но ведь того, что бес «был», уничтожить не удастся. Он останется как вечное умирание, но останется вне совершенства; а вне совершенства нет и несовершенства, которое, несмотря на свою противоречивость, сотворено Богом для того, чтобы усовершиться, вне совершенства — только «тьма кромешная», небытие, которое не стало бытием (ср. § 33).

Итак, один человек распадается на несовершенного человека, ангела и беса. Но бес и ангел одинаково составляют метаэмирический мир, а совершенство онтически предшествует несовершенству. В этом смысле идеальный образ человека тоже ранее несовершенства: мир ангельский создан «вначале». И так получается одностороннее, но в некотором отношении верное, а несовершенным людям — наиболее доступное понимание истории мира: человеческому воззрению предстает прежде всего распадение метаэмпирического «духовного» мира на ангелов и бесов. Не включая же в это начальное событие себя, человек не в состоянии объяснить, почему «красный дракон» хвостом «увлек с неба на землю *третью* часть звезд» (Ап. XII, 4) и «большая звезда» «пала на *третью* часть рек» (ib. VIII, 10).

Граница эмпирического и метаэмпирического не совпадает с границею непосредственно познаваемого нами (ср. § 21). Кроме того, она не является чем-то неподвижным, но — постоянно меняется, хотя никогда не исчезает. Эта граница — наша «первая» смерть, сразу относящаяся к обоим мирам, та преграда (methorion), которую разрушил Христос.

33

В сознании тварью своего несовершенства уже наличествует некоторое знание ею своего совершенства, благодаря которому несовершенство только и может быть опознано. Конечно, несовершенное бытие, надрываемое несовершенною, «первою» смертью, — дурная

бесконечность умирания, вечная «живая смерть». Конечно, оно — вечная адская мука, бесконечное страдание, осуществляющее себя как неизбывную кару, свободная неполнота Богоприятия или — что то же самое — отдачи себя Богу. Конечно, оно — вечный ад, в который погружено, которым охвачено наше эмпирическое существование, столь похожее на Элисиум древних. Но оно обладает предикатом бытия, предикатом Божественным и, следовательно, неуничтожимо и непреодолимо. Оно есть всегда и навсегда, как нелепая и неустранимая дурная бесконечность.

Если адское бытие вечно, оно причастно Богобытию, ибо никто не вечен, кроме Бога, и вечность — само Божество. Бог нисшел во ад и находится в аду, а бытие адское — в Боге. Но раз Бог уничижил Себя до самоотдачи несовершенному и до сошествия в «преисподния земли», раз Он даровал бытие, т. е. Себя, аду, навеки утвердив бессмыслицу дурной бесконечности, — Он тем самым даровал этой дурной бесконечности всю Свою полноту. Но тогда Он и преодолел ее как дурную. Смертью попрал он смерть и утверждением, т. е. свободным приятием, ада как факта и кары, но, конечно, не вины «разрушил вереи адские».

Бог приемлет и делает Собою *факт* несовершенства, обрекая Себя на неполноту бытия, которая не Им определена, Ему противоречит и невозможна (§ 31). Превращая невозможность в действительность, Бог переносит противоречие внутрь Себя. Он оказывается не только бытием и небытием, а еще и чем-то третьим — неполным и невосполнимым бытием. Он становится участненностью, непреодолимостью, необходимостью, Он — полнота, самопреодоление и свобода. Но стать невозможностью — то же, что сделать ее возможной (действительное не невозможно); свободно стать непреодолимостью — то же, что ее преодолеть и сделать преодолимой; свободно стать необходимостью — то же, что сделать ее свободною. Ведь необходимость непреодолима лишь тогда, когда она — плод недостаточной, немощной свободы. Участненность и необходимость бытия стала и полнотою, и свободою; и Бог уже не просто полнота, но — полнота, воскресшая из своего самоотрицания, т. е. не из небытия, а из невозможного бытия. Разумеется, нельзя признать совершенным того, кто способен пасть, т. е. стать несовершенным, и

кто становится несовершенным. Но, если Бог свободно становится несовершенным и несовершенство преодолевает, в этом сказывается вся Его сила и преизбыточествующая полнота, совершенство превыше совершенства. Несовершенство твари есть в силу неполноты ее хотения и как осуществление этой неполноты. Несовершенство Бога есть вопреки полноте Его хотения, т. е. для того, чтобы не быть, и только ради твари. Неужели же Бог, вызвавший свободу из небытия, бессилен вызвать ее из того, что все же есть некоторая свобода? Спасти человека Богу не труднее, чем его сотворить.

Победа над несовершенством, над смертью и адом, совершена богом в Его, Логоса, воплощении, в «точном соединении Его с несовершенным человеком» (§ 30). Именно единство человека с Богом по Божьей Ипостаси, т. е. самоосуществление человеческого естества не иначе, как чрез Божью Ипостась и в Божьей Ипостаси (enypostasis), делает и для человека возможным совпадение противоречий. Человек свободно недостаточен в своем хотении. Он свободно хочет «часть» Бога, т. е. не хочет Его полноты. Поэтому человек обладает вожделенною им частью Богобытия как дурною своею бесконечностью. Но Богобытие не перестает оттого быть самим собою, и человек обладает дурною своею бесконечностью уже как Божьею. Но, если дурная бесконечность или адски-земное бытие обожается, эта бесконечность уже не дурная, а — в качестве дурной и преодолимой преодолеваемая и преодоленная. Тогда ад не только есть, а и не есть, есть, *чтобы не быть.* Но тогда и человек, *свободно не желая полноты, вместе с тем свободно же ее и хочет;* тогда он, непреодолимо несовершенный, свое несовершенство и преодолевает, хотя не в несовершенстве, которое должно быть как адски-земное бытие.

В сознании неодолимости нашего несовершенства мы уж его преодолеваем, хотя и только начинательно, только в познании (§ 32). Мы ведь знаем уже, что есть его предел, и сами уже не только по сю, а и по ту сторону этого предела. И если мы сознаем наше несовершенство *как справедливую кару, т. е. как самоосуществление нашей вины и нечто нами создаваемое,* если раскаиваемся (metanooumen), так потому, что «приблизилось Царство Божие», т. е. потому, что во Христе искупаем и побеждаем вину, изживая кару. Не

от ада спасает нас Христос, а *из* ада «исхищает» нас «вечного огня». Ибо мы все «*только* усовершающиеся», из ада изводимые, но еще не изведенные, почему и не можем вполне понять, как совместимо бытие ада с разрушением его, а справедливость Божья (вернее же — ревность Бога к свободе человека) — с Божьей всеблагостью. Как возможно, что свободно хотим Богобытия, раз свободно его не хотим? Как им обладаем, раз не обладаем?

Смысл адского бытия в том, чтобы его не было. Для несовершенной, недостаточно вожделеющей бытия, т. е., по существу, не вожделеющей бытия, твари ее полубытие — единственный возможный путь, который приводит к ее совершенству без повреждения ее свободы, который делает ее совершенство и ее самоусовершенностью. Век сей «преходит», т. е. существует как не бытие, не небытие и не умирание-воскресение, а как «живая смерть», как полубытие-полунебытие, полуумирание-полувоскресение, для того чтобы не «преходить», а быть, не быть, умирать и воскресать. *Ада не должно быть, но для этого он должен быть, т. е. быть «всегда», «вечно».*

Если бы ад не был «вечным», если бы он «когда-нибудь» переставал быть, его бы совсем не было. Он бы тогда не был адом, т. е. дурною бесконечностью, чем-то без начала и конца. Он бы и совсем не мог существовать, так как признак бытия в том, что оно неуничтожимо: то, что есть, есть всегда. А если бы не было ада, не было бы самоосуществленной вины, не было бы несовершенного тварного бытия, возможности его усовершения и его совершенства, не было бы твари и творения. Если ада не будет, его и нет и никогда не было. Но тогда нет и земного нашего существования, которое является эмпирическим проявлением ада. Утверждать, что ад совсем исчезнет, — то же самое, что утверждать абсолютное исчезновение земного бытия, абсолютное забвение. Вместе с тем это — отрицание того, что в Боге абсолютного исчезновения и абсолютного забвения нет, и утверждение того, что Бог несовершенен. Ведь тогда надо допустить, что Христос пострадал и умер, а потом абсолютно забыл о Своих страстях и смерти, т. е. и не воскресал, что Логос воплотился, а потом забыл об этом. А предполагать что-либо подобное — значит предполагать, будто Боговоплощения совсем не

было (арианство, несторианство), страдания же, смерть и воскресение Христа были одною видимостью (докетизм[107]) или выдумкою, которую опровергает современная «наука».

Итак, нет вечного адского бытия, ибо оно существует лишь для того, чтобы не быть, ибо вся тварь спасена (apokatastasis ton panton[108]), и есть вечное адское бытие, ибо «все согрешили, все до единого»[109]. Есть адское бытие, ибо Христос — «с душою во аде, яко Бог»[110] и сам Бог в аду («аще сниду во ад, Ты само еси»[111]), и нет адского бытия, ибо Христос «победил», «сокрушил», «разрушил», «умертвил блистанием Божества» вечный ад[112]. Эта апория очевидна всякому, кто непредвзято читает Новый Завет, в котором равно утверждаются и вечные адские муки, и спасенность всех. Все спасены несмотря на то, что все в аду. Вечность адских мук не противоречит вечности и Божественности, т. е. единственности рая, спасенности всех и блаженству всех. Адское страдание включается в блаженство, которое, таким образом, есть не наслаждение, а наслаждение чрез страдание или жизнь чрез смерть. Всеблаженства Божьего не нарушает то, что Бог умирает, воплощается и нисходит во ад и в аду. А наше блаженство и есть наша обоженность. Так и в заповедях блаженства его нет, если не «было» страданий нищеты, плача, перенесенных с кротостью обид, неудовлетворенного алкания правды, жертвы собою, отказа от своего, гонений и злословий. Блаженные радуются высшею и чистейшею радостью, ибо смеются сквозь слезы. Они радуются, ибо вспоминают о минувшем горе; но для совершенного воспоминание о минувшем есть преодоление сущего.

Что такое ад, поскольку он действительно существует? — Отвечаем: зло, т. е. грех. Но грех-вина или грех-кара? Конечно, только грех-кара, т. е. грех, переставший быть грехом. Единый безгрешный Бог и Человек ни в чем не виноват и никак не соучаствовал в тварной вине, не отожествлял Себя с виною и не делал ее бытием. Он сделал бытием, самим Собою кару, дурную бесконечность как страдание, не как вину. Он сделал Божественным бытием факт страданий, но не отвлеченное страдание, а страдающее существо, страдающую тварь. Тем самым начавшая быть тварь осознала страдание как самоосуществление себя несовершенной

или своего несовершенства как самоосуществления своей вины. Вины не было, пока не было твари, и Бог, создавая тварь, не давал бытия ее вине. Но, несовершенно существуя и страдая, тварь видела пред собою совершенного Бога и в Нем свое совершенство. Не умолкал голос звавшего ее к Себе и отвергаемого ею Бога. Поэтому как только тварь возникает, так тотчас же в ней происходит умопремена (metanoia): она начинает стремиться к полноте и потому осознавать свою неполноту как самоосуществление себя несовершенной. Разъединяющаяся и разъединяющая, не обладающая «liberum potestatis» (§ 32) и научаемая этим, она отделяет хотение от осуществления и, считая второе следствием первого, сознает первое как свою вину и грех. Для нее отвлеченное понятие вины получает смысл особого бытия, и вина, не существуя для Бога, для твари и в твари существует. Является ли вина, т. е. зло, бытием? Она бы являлась бытием, если бы тварь обладала силою творить из ничего. Но так как творчество твари — лишь сопричастие творчеству Божьему, а Бог вины не творит, вина или зло не бытие, а призрак.

Реальна конкретно вина лишь в своем самоосуществлении или в каре. Но кара — погашение или уничтожение вины, и страдающая тварь пред Богом уже не виновата. Пока несовершенной твари не было, не могло еще быть и ее вины; когда же несовершенная тварь начала быть и страдать, ее вины *уже* не было. Несовершенное бытие есть, чтобы не быть несовершенным. Страдание — уничтожение, искупление вины. Страдание требует небытия того, чего не было, что не должно и не может быть. Вина — сознание своей вины. Но чтобы сознать свою вину, надо видеть свое совершенство, без чего невозможно признать свое несовершенство несовершенством и осудить его как несовершенство, а только *осужденное* несовершенство есть вина. Таким образом, сознание вины является уже ее осуждением и отрицанием. Это уже и преодоление вины, извержение ее в тьму кромешную, или небытие, и замена несовершенного стремления к Богу усовершающимся, ибо видение или знание совершенства уже и начинательное обладание им. Познание своей вины — раскаяние, а раскаяние — уничтожение вины.

Первенство кары перед виной, онтичность кары и меоничность вины догматически выражены учением о

безгрешности Христа. Символически и мифологически то же самое поясняется в повествовании о райском бытии прародителей. Оно не совершенное бытие: совершенное пасть не может, — но и не несовершенное. Несовершенно же или «безгрешно» оно потому, что в нем еще нет стремления подняться над собою, еще нет осознания совершенства как своей цели и потому — осознания себя как неполноты и греха. И нельзя сказать, что оно бессознательно грешно, ибо грех есть вина в сознании вины.

Однако, если грех, если зло не есть, почему оно каким-то образом есть и каким образом оно есть? — Оно есть как ложь и призрак. Отец греха — отец лжи, человекоубийца и небытие. Есть несовершенное, тщетно усовершающееся тварное бытие, есть сознание им его совершенства и потому его самопреодоление и усовершение, есть преодоление им своего несовершенства, отрицание и осуждение этого несовершенства, умопремена или раскаяние (metanoia). Все это осуществляется в сознании нами своей вины, но самой вины или зла нет. «Всякий рожденный от Бога не делает греха... и не может грешить», и «всякий пребывающий в нем не согрешает» (I Ио. III, 9, 6). Но раз тварь не усовершилась и несовершенна, а только еще усовершается, она самое себя несовершенную противополагает своему совершенству и даже себе самой как усовершающейся. Как несовершенная, преимущественно разъединяя, она отвлекает и ипостазирует свое несовершенство, рассматривает себя несовершенную в отрыве от себя усовершающейся, а затем внешне сополагает несовершенство, совершенство и усовершение, о последнем же чаще всего и не думает, ибо движение не вмещается в мертвый покой ее несовершенного, отвлекающего знания (§ 13). Ее несовершенство предстает ей как некое неизменное состояние, и она толкует свое усовершение не как усовершение именно этого самого несовершенства, а как бегство от него в совсем иное место, в совершенство. Если же она и сообразит, что несовершенство не покой, а само становление ее в качестве несовершенной, она все же не изменит своего намерения, но только поймет его как бегство от самой себя. В силу разъединения усовершения с несовершенством второе уже не то, что подлежит усовершению и усовершается, но — отрицание усовершения, само же усовершение —

чистое хотение, еще не осуществляющееся. Тварь бы, пожалуй, признала усовершение своего несовершенства, будь несовершенство уже превзойденным периодом ее развития, ее прошлым. Но несовершенство — настоящее, факт и — в качестве стабилизуемого тварью факта — нечто неизменное. Так же как конкретное усовершение путем незаконного переноса его конкретного содержания в «несовершенство» и в только еще уповаемое совершенство превращается в отвлеченное хотение, так же за конкретным содержанием несовершенства, перед ним или для него предполагается отвлеченное хотение, его породившее. Это отвергаемое хотение и составляет понятие вины.

Такой вины нет, и понятие ее — ложное понятие. Но ложь лишь недостаточность истины. Недостаточно же выраженная в понятии вины истина заключается в том, что я хочу стать совершенным и, сделав мое несовершенство моментом моего совершенства, отрицать несовершенство как мою истинную цель и тем себя превозмочь. При этом в меру моего несовершенства я не могу опознать отрицаемое мною конкретно, хотя отрицаю и неабстрактное. Я отрицаю то, что осуществляется во мне, поскольку оно осуществляется несовершенно, но не поскольку в нем есть усовершение, а осуществляющееся во мне — мое усовершающееся несовершенствование. Вина — качествование твари как *только* несовершенной. Но *только* несовершенной твари нет, а следовательно, вина — несовершенное понятие несовершенного самоотрицания. Оттого вина и может быть обличена как ложь и небытие, что и дано в идее искупления. Но несовершенство-то — бытие, а потому без понятия вины несовершенный человек обойтись не может, пока не познает, что он во Христе несовершенство свое преодолевает и оправдывается. «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (I Ио. I, 8), но нам «прощены грехи ради имени Его» (ib. II, 12; ср. ib. III, 3, 6, 9). Человек не без вины виноват, а с виною безвинен. Действительный предмет знания в понятии вины — несовершенное мое бытие как мое самостановление, мною и преодолеваемое. Не усматривая же преодоления, я делаю истинное понятие недостаточным, т. е. ложным. Но ложь и, стало быть, понятие вины исчезают и делаются ненужными лишь в полноте истины.

Отсюда понятны и апоретика, скрывающаяся в спасенности всех из ада, и то, как эта апоретика превозмогается. — Ад вечен, есть и не есть как факт несовершенства и страдания. Вечного ада совсем нет как вины и зла, или: он есть ложь. Точно так же (§ 32) и бесы — ложь как объективное зло, хотя они и есть вечный ад как страдание несовершенного мира.

Замысел Божий о свободном самообожении твари осуществлен несмотря на то, что тварь свободно не хочет этого. Всеблагость Божия не терпит ущерба и не оказывается немощною, и Бог в приятии изменчивости пребывает неизменным. Ни тварность человека, ни вольное несовершенство его не осилили воли Божьей.

Бытие твари — ее обожение. Но тварь достигает обоженности лишь потому, что для нее, начально-конечной, есть возможность стать и бесконечною. А это возможно потому, что Бесконечный Бог определяет, оконечивает Себя и действительно умирает в Логосе, т. е. раскрывает Свою неизреченность как высшее противоречие между бесконечностью и конечностью. Но, умирая в сокровенных недрах Триединства, Логос умирает и в «точном», *ипостасном* соединении Своем с человеком. И поскольку самооконечение или самоистощение (kenosis) Логоса совершается в Его ипостасном единстве с человеческим естеством, мы говорим о Боговочеловечении (enanthropesis). Боговочеловечение, преодолевая самое тварность, не зависит от того, пала тварь или не пала, согрешила она или не согрешила. Рождение, т. е. умирание, Логоса и Его вочеловечение — условие сотворения и обожения человека.

Грех твари был как бы отказом твари соучаствовать в осуществлении замысла Божьего бессловесностью и безличием твари и делал замысел Божий неосуществимым. Тем не менее Бог осуществил свободно-недостаточное хотение твари, сделав невозможное действительным и нелепость — бытием. Имеющий силу сотворить человека из ничего как бы вторично сотворил его и обожил из чего-то копошившегося на грани бытия и небытия. Боговочеловечение предстало в виде Боговоплощения (ensarkosis). Бог воплотился, т. е. вочеловечился в *несовершенном* человеке, стал тем самым человеком, который не хотел быть Богом, а хотел быть как Бог.

Человек свободно-недостаточно хотел совершенства. Бог же, воплощаясь, не недостаточно хотел. Он

не хотел совершенства, но пребыл как *непреложное хотение человеческого совершенства.* Он словно сдержал Свое совершенное хотение пределом хотения грешного человека, дабы не отрицать и не насиловать человеческой свободы. Божья Ипостась и в человеческом естестве своем хочет совершенства, но не осуществляет этого хотения, подчиняясь вольной недостаточности человеческого естества. Богочеловек хочет несовершенства, дабы оно могло стать совершенством, и потому несовершенство как недостаточное хотение совершенства есть. Но потому же человек несовершенный слышит в себе зов Божий как голос своей совести и — он, который не хочет совершенства, — может хотеть и хочет совершенство. Это — внутреннее разъединение человека, распад его на ангела, человека и беса (§ 32) и воссоединение его с ангелом в гибели беса. Гибель же беса в очищающем пламенном озере (Ац. XIX, 20; XX, 10, 18) — гибель вины как зла в вечном страдании, *«обличение»* призрачности зла.

Воссоединение твари — полнота ее обожения и лицетворения. Вся она делается причастною Ипостаси Логоса, всеединою личностью. И тем Божественно утверждается всякая личность: симфоническая, социальная, индивидуальная. Но ряд *индивидуальных* личностей утвержден еще и тем, что воплощение Логоса было воплощением Его в качестве индивидуального человека — Иисуса. Иисус — истинное средоточие всего человечества и всей твари. И хотя все люди единосущны с Ним по Его тварному естеству и обожены — никто с ним не сопоставим. Он — единый безгрешный, безвинный, не призрачный человек, восхотевший не несовершенное *бытие, а бытие* его, т. е. несовершенство как только страдание. Он — только самоотдача и любовь. Все другие достигают того же лишь после Него и чрез Него. Он — первенец из истинно умерших и первый воскресший, по человечеству перворoдный Сын Божий, как по Божеству — единородный. По Божеству же Своему Он — Бог истинный, мы же — вместе с Его человечеством, но после и чрез Его человечество — Бог только по благодати. Однако быть Богом по благодати не значит быть Богом меньше, чем является Богом Бог по существу. Обоженный человек настолько же Бог, насколько и Бог по существу, и вместе с ним — один и тот же Бог. Человек — Бог по благодати не оттого, что

он лишь называется Богом, а оттого, что он — Бог не искони, но чрез преодоление своей тварности, т. е. чрез сопричастие самопреодолению Бога, Бога истинного, первого и последнего. Человек — Бог чрез самодвижное, свободное личное свое бытие как полноту Богопричастия.



ПОЭМА О СМЕРТИ

I

От автора и об авторе

I

1. Поэма о смерти... Почему, в самом деле, этому не быть поэмою? — Оттого и поется, что тяжело.

2. На костре сжигали жидовку. — Палач цепью прикручивает ее к столбу. А она спрашивает: так ли она стала, удобно ли ему... К чему ей заботиться об устройстве палача? Или так он скорее справится со своим делом? Или он — сама судьба, неумолимая, бездушная, — все же последний человек? — Он ничего не ответит и, верно, ничего даже не почувствует. Но, может быть, что-то шевельнется в его душе, отзываясь на ее кроткий вопрос; и рука его на мгновение дрогнет; и неведомое ему самому, никому не ведомое сострадание человека как бы облегчит смертную ее муку. А мука еще впереди, невыносимая, бесконечная. И до последнего мига — уже одна, совсем одна — будет она кричать и корчиться, но не будет звать смерти: смерть сама придет, если только... придет.

3. Не проходит моя смертная тоска и не пройдет, а — придет сильнейшею, невыносимою. Не безумею от нее, не умираю; и не умру: обречен на бессмертие. Мука моя больше той, от которой умирают и сходят с ума. Умрешь — вместе с тобой нет и твоей муки; сойдешь с ума — не будешь знать ни о себе, ни о ней. Здесь же нет ни конца, ни исхода; да и начала нет — потеряно.

4. «Невелика твоя мука, если от нее не безумствуешь и не умираешь. Просто: ты холоден и бесчувствен; мука же твоя самая обыкновенная хандра».

— Но значит же что-нибудь вечность! Вечная хандра стоит кратковременной ужаснейшей муки. —

5. «При чем тут вечность? Да и откуда у тебя привилегия на бессмертие? — Раз ты не умрешь, не умрут и другие. Тогда и та несчастная жидовка будет вечно корчиться и кричать беззвучным уже от крика голосом на своем неугасимом костре. А согласись: телесная мука подействительней душевной».

— Разве я говорю о *душевной* муке? Ведь она же и телесна — вечная боль (пока: преимущественно в области сердца). А когда она возрастет, не станет ли она мучительней всякого огня? Не предвестие ли она того, что еще будет?... Расширится она и целиком включит в себя и муки жидовки, и все другие человеческие страдания... Конечно, и жидовка, умерев, не умерла, и все обречены на бессмертие[1]. Но они этого не знали или не знают. Хоть на земле у них была беззаботная радость. —

6. «У них было и страдание большее, чем твоя хандра. Они умели чувствовать. Впрочем, и ты был ребенком».

— Не помню... Пускай я бесчувствен и холоден. Разве холод не жжет? Не в глубине ли ада ледяная пустыня? Не там ли льдом сковано тело? Слезы, не успевая выступить из глаз, застывают. Легко ли чувствовать, что у тебя вместо сердца острый и жгучий кусок льда, останавливающий всякое чувство и движение? —

7. «Окамененное нечувствие... Какое горделивое одиночество! — Утешение не меньшее, чем смерть и безумие».

— Нет, я не одинок и не героичен. Может быть, боюсь новых страданий не за себя, а за тех, кого люблю. Но люблю ли их? Не своего ли со-страданья боюсь, когда трепетно жду их страданья? — Недейственная чувствительность, «периферическая», как называла ее Элените... Да и боюсь-то всего каких-то смешных, маленьких неприятностей: не страдать, а видеть слезы, не погибнуть, а опоздать на поезд... Все ничтожно, как у тех, кого Данте увидел в преддверии ада: на небо не попали — не за что, но и адская глубина не принимает — и зла-то

настоящего не сделали... Какое уж там величие духа! — Не герой, а самый обыкновенный человек. Вот и сейчас: ношусь со своей тоской, а сам ведь, пожалуй, думаю о том, как бы развлечься. — Хорошо бы встретить любовь («...блеснет любовь улыбкою прощальной»[2]). Но за отсутствием любви не повредит и маленькая интрижка, нечто вроде изящной игры в любовь, разумеется — в половую (XVIII siecle). Это — «вечерок любви»; но: если «только утро любви хорошо»[3], то, надо полагать, и вечерок неплох... Так: от возвышенной любви к возвышающему обману, от возвышающего обмана к занимательной игре. А дальше?... —

8. «Емли сребряник и гряди ко блуднице».

— Не беру серебряника и не иду, а только — иногда думаю. Тем мировая скорбь и кончается. —

* * *

II

9. Милая читательница!... Будут же у меня читательницы — тем более что о них думаю настоятельнее, чем о читателях[4]. Милая и сострадательная читательница, напечатал я в 1922 году книгу о любви, довольно-таки безвкусную, но не безынтересную. Сам верил, что открываю новые горизонты и вступаю в новый мир, или почти верил: хотел верить. Критики не без остроумия назвали меня тогда «ученым эротоманом», один же психиатр (по-видимому, вполне справедливо) заметил, что книжка хотя и о любви, а насквозь «головная». Как бы то ни было, теперь вот пишу о смерти, а сам, кажется, надеюсь, что из этого выйдет для меня если и не любовь, то по крайней мере одно из указанных выше состояний (до «сребреника» исключительно). Дело в том, что упомянутая книжка (вместе со многим другим) привела меня к внутреннему разложению, т. е. — к духовной смерти; я же склонен верить в диалектическую связь противоречий. Откровенно предупреждаю Вас о своей коварной надежде. Не могу лишь пока ничего сказать о мотивах предупреждения.

10. Узнав в своей муке душевное гниение или ум
рание, я сразу несколько успокоился. (Вероятно, отск
и перемена стиля, и, в частности, немного не к месту
ривое обращение к Вам, моя читательница.) Успокои
же я, несомненно, оттого, что все до сих пор сказан
было художественным творчеством, т. е. — поэтич
ким и, стало быть, самым точным восприятием се
обещанною поэмою. Ведь суть поэзии как раз в т
что она возносит поэта над ним самим. Не следует
покаиваться на мысли о высоте своего созерцания.
как замечу это, так сейчас же снова разоблачу св
низость и, следовательно, подымусь еще выше. Та
буду орлом не сидеть на высоте, а парить над собо
там, где еще не сознаю, что *я* парю.

11. Великой муки не побеждает ни смерть,
безумие: ее побеждает поэзия, дитя отчаянья. Побе
дая же муку, поэзия очищает поэта. Следователь
она — совсем по Аристотелю — трагическая поэз
светлая, а потому — не умеющая смеяться (сам
большее — грустно улыбнется), стыдливая, а по
му —... Ничего не поделаешь: после Шекспира необ
дим в трагедии циник и шут... Забудьте об условно
стиля, о пошлости многих образов и слов, о поэтич
ком бессилии. — Тем строже и чище сама поэзия. К
истина, как женщина, она наряжается для разобла
ния и без обмана прекрасна лишь во всей своей наго
Мудро поет Мистенгет: «Il m'a vue nue, plus c
nue...»[5].

12. Поэзия — смысл и система. Поэзия — метаф
зика, возносящая «мета», «за» пределы естества. М
тафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая св
смысл, умирает в холодном свете метафизики.

13. Поэт — дитя. Из страданий своих, из омыт
слезами падений сплетает он себе венок. Играя, его
девает; смеется лучшим в мире смехом — смех
сквозь слезы. Так смеется ребенок: сияют глаза, а
щек еще не сбежали крупные, горькие слезы. Из с
нов своих слагает поэт песню: поет — как весь ми
ставший в нем радостью. Но не знает поэт, да и не
мает о том, отчего так радует его сплетенный им

нок, словно росинками, сверкающий слезами, отчего так красива рожденная стонами песня.

14. Метафизик — древний-древний старец. Величавой волною сбегает его седая борода. Но слаб он и зябок: солнечным лучам не согреть его желтых, прозрачных рук. Он знает смысл исчезающей жизни; знает цену всякому горю и место всякой радости. Но для него нет уже ни радости, ни горя; и светлая, как холодный прозрачный родник, грусть останавливается в его выцветших глазах. Он всю жизнь превратил в стройную мысль, все понял. Но где это все, если он уже не живет?

15. Поэт же живет, но ничего не знает и лишь в детском неведении своем велик неизреченною мудростью. Однако: не дети ли становятся стариками и не в детство ли впадают старики?

III

16. Всякую метафизику обвиняют в «оптимизме», в том, что она недооценивает «трагизма» жизни. — Наивные обвинения и смешные слова: «оптимизм», «пессимизм»! Ненужные слова! «Трагизм» — это, конечно, слово не выдуманное. К несчастью, злоупотребляют им невежды, даже Аристотеля не читавшие. Для них трагедия там, где убивают, где рыдают и каменеют от ужаса, где зло глумится над поверженным добром, а бессмыслица торжествует над смыслом. Но ведь все это — сама жизнь. К чему же бессмысленную действительность называть совсем не подобающим ей именем? Ибо трагедия не действительность, а — жизнь, уже преображенная поэзией. Трагическая поэма — вещий сон поэта и метафизика о преображенной жизни. Она просветляет, ибо говорит о том, чем должна быть наша жизнь и что она в таинственном своем существе уже есть. Зло и бессмыслица еще не трагедия. Гибель в них добра и смысла еще не трагедия. Трагичен лишь катарсис — очищение и оправдание зла (не добро же надо оправдывать!) в умерщвляемом им добре, осмысление бессмыслицы в убиваемом ею смысле.

17. Конечно, поэт или метафизик — пророк. Но он и человек, который безобразит и бессмысленно страдает и, может быть, лишь потому бывает иногда ясновидцем («Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон» и т. д.). Только на мгновения возносится поэт над жизнью, исполняясь радостью метафизических озарений и поэтических восторгов. Но и в эти мгновения он лишь вдалеке, в утреннем тумане видит Ханаанскую землю и — уже стремится с горы, чтобы томиться в безводной пылающей пустыне[6]. — Заметьте это, сострадательная читательница!

18. «Оптимист» ли, «пессимист» ли он? — Посмотрим на Вашего метафизика-пессимиста. — Ну, немножечко пострадал, больше всего от зависти. Потом сочинил систему, довольно складную и «ужасно» мрачную, но — почему же «пессимистическую», раз это «ужасно» только для дам, а для него самого приятно?... Завел собак, «друзей непонятого», из подыхающих стал делать чучела и наслаждается себе среди этой падали, упиваясь званием великого пессимиста.

19. Нет, лучше, *достойнее* — «быть пессимистом» (т. е., говоря простыми словами, — страдать) в самой жизни, в метафизике же — «быть оптимистом». К тому же здесь и нельзя им не быть: здесь лишь можно по недомыслию считать себя «пессимистом» или (что то же самое) не быть систематиком. Страдать же надо реально, а не в сонном мечтании. — Страдание — великий дар, печать избранности и благородства. Если Бог тебя на том свете спросит: «Зачем ты на земле так безобразничал?» — смело отвечай: «Зато, Господи, я и страдал». И, поверь мне, Бог в тупик станет. Что же, в самом деле, сможет Он тебе ответить, если сам Он страдал в тебе? Не страдай Он — не было бы и нашего безобразия, из-за которого мы страдаем.

20. Великая и настоящая мука безмолвна. Ее никаким словом не выскажешь и никаким криком не выкричишь. Только глумясь и паясничая, как шут, не осквернишь ее безмолвия. Можно, разумеется, распространиться и на тему о «видимом миру смехе сквозь невидимые миру слезы». Но тогда не изба-

вишься от себя самого; тогда уничтожишь всю свою метафизику тупым самодовольством. И не будет уже той последней серьезности, которая здесь необходима.

II

Как бы личное

IV

21. Где теперь светловолосая Элените? Где это девически неловкое ее признание?... Все прошло. Ничего не вернешь. Все умерло или: живет лишь для того, чтобы мучить меня... Ведь это же я, сам я сижу, наклонившись вперед, с неискренней от робости улыбкой. — *Я*-то *я*, да вот все-таки уже и не *я*. Тот «*я*» мертв во мне. Осталась от него холодная могила, саркофаг. Эту могилу *я* — еще — живой украшаю последними, милыми цветами запоздалой осени... —

22. Из кладбищенской литературы. — Записи прохожих на могиле в виде обмена мыслей: 1. «Здесь лежит юнкер семнадцати лет. Обложите могилу несчастного!» — 2. «Чем прикажете?» — 3. «Конечно, дерном». — 4. «А я думал: г......»

23. Внутри себя самого недвижим я, как моя каменная могила. Тесно мне от нее: распирает она мою душу. Веет от нее холодом... Стал я собственным своим трупом. Труп этот во мне как что-то неотменимое, как мое тело. В самом деле, не есть ли тело лишь застывшая, умершая душа? •

24. Не яд ли, который незримо сочится из моего трупа, отравляет всякую мою радость, всякое чувство? огнем тления пронизывает всякую мысль?... Не могу жить: потому что не забываю. И не могу забыть, да и не хочу. Впрочем, сам не знаю: хочу или не хочу. — Хочу и не хочу сразу. Хотел бы, чтобы свободно жить и дышать. Но жаль забыть. — Вспоминаемое кажется лучшим из всего, что было. И не забыть уже хочешь, а воскресить... Ах, читательница! Тогда бы я вновь слушал дрогнувший голос Элените, которого сейчас мучительно не могу вспомнить; смотрел бы на ее побледневшее лицо, вместо которого сейчас передо мною лишь испещренная мелкими буквами бумага... Вот помню: у Элените странно расширялись зрачки, и от этого ее серые глаза внезапно темнели; но — помню лишь на словах: не вижу... Если бы вернулось прошлое — все бы, думается, видел, слышал, чувствовал, все: до самой последней черточки. Понял бы то, чего тогда и не заметил и чего теперь, сколько ни старайся, — не вспомнишь. Сказал бы все, что не сказалось и не подумалось. Но все прошло: ничего не вернешь... Не возвращается прошлое, а уходит; не яснеет, а бледнеет и расплывается. С каждым днем оно все неуловимее. Скоро даже эти мгновения, даже эти воспоминания уйдут навсегда. Будут где-то вдали виднеться две скорбные бескровные тени. —

На нашу общую могилу
Ронял я белые цветы
И с ними все, что сердцу мило,
А их кропила кровью ты.

И кровь дымилась и чернела,
И сохла, лепестки суша,
И все мое дрожало тело,
И стыла медленно душа.

О, эта кровь! О, эти руки,
В разъятьи тягостном, без сил!

Два последних стиха не вышли: оказались такими пошлыми, что не заслужили появления на бумаге. Не потому ли, что и все где-то посередине между жизнью и смертью? Нет ни начала, ни конца. И я, в себе еще

живом ставший своим собственным трупом, — медленно разлагающийся труп.

25. Так мне ли усовершенствовать свое прошлое, даже если бы оно вернулось? — Я могу лишь напоить его трупным своим ядом и растлить. Во что потом превратилось это «лучшее»?... Да не потому ли и кажется оно таким светлым, что осталось недосказанным, неясным?... Все ли я вспоминаю и верно ли вспоминаю? А что если вспоминаемое лишь осенние цветы, которыми я убираю свой саркофаг, асфодели [7], которых питает мой тлеющий труп? То, что не сознавалось, когда я пытался жить, то, что сейчас представляется «лучшим», не было ли на самом деле иным — бессильным и безобразным?

26. Понятны мне теперь жалобы Элените. — Жаловалась она, что летает над нею какая-то злая, черная птица с мягкими, душными крыльями, летает и не дает ей дышать... Конечно, Элените немного и присочинила: таких птиц не бывает. Но не все же она сочинила, а только — кое-что присочинила, да и то — для поэзии. Стало быть, она уже как-то чуяла яд, который теперь разъедает мою душу. — Конечно! Почему же иначе называла мою душу «темною», а меня самого — «черным»? Не мне обвинять: я в ответ уже совсем намеренно и лживо молол какой-то вздор (даже вспомнить стыдно!), в благоприятном смысле толкуя появление птицы, все-таки — ве́щей.

27. А теперь который уже день — ложусь спать, и вокруг меня начинает летать черная муха, противная, с лоснящейся спинкой, жирная... Хочу ее умертвить. Но внезапно появляется мысль: «А вдруг это Элените? Вдруг ее убью?» Не убить же нельзя: очень уж мерзкая муха, отвратительная. Ночью запутывается у меня в волосах и ест их: их становится все меньше... Так и не решился умертвить. Два раза придавливал платком, но не по-настоящему: колебался. И она все летает и злобно, а может быть — и жалобно жужжит.

* * *

28. Как бледная тень, живу я-прошлый в себе-настоящем; или: — я-настоящий безжизненной тенью блуждаю и тоскую в моем прошлом. Так, говорят, умерший не расстается с родною землею. Незримою тенью витает он там же, где жил и страдал. Мил ему попрежнему шелест деревьев, желанны жаркие лучи солнца, бесконечно дороги те, кого навеки оставил. Но — знает он, что шелестят деревья, вслушивается и... ничего не слышит; — ищет солнечных лучей и... не находит, не видит. Хотел бы он коснуться любимых, отереть их слезы, сказать им ласковое слово, шуткою вызвать улыбку. Но — ничего не выходит: он бестелесен, безвиден, бессилен. Живет ли он? — Нет, живут лишь люди, а не призраки. Мертв ли? — Только для живых его нет, и мучительно хочет он жить.

29. Чтобы жить, нужно тело, нужна горячая кровь. Около пролитой дымящейся крови толпятся бледные тени. Лунною ночью, обернувшись белогубым упырем или черной мухой, прилетает к спящему скорбная тень. Неслышно приникает она к нему и медленно тянет его густую соленую кровь. Мечется спящий, пытается выговорить какое-то слово, а она пьет его кровь и, напившись, возвращается на родную любимую землю.

V

30. Вот почему, милая читательница, Вам следует меня опасаться. — Если Вы, не боясь метафизики, ненароком меня полюбите, я выпью Вашу кровь, высосу Вас, как бесстрастный паук высасывает муху. Ваша кровь мне нужна, чтобы вернуться в мое прошлое. Не полагайтесь на то, что с виду я совсем не противен и не демоничен, напротив — нежен. Отыскав в Вас черты сходства с Элените, я сам поверю, что люблю Вас ради Вас самих; и мы вместе сочиним какую-нибудь очень глубокую и красивую теорию любви. Все худое случится не по моей воле — само собою: отравивший

меня яд отравит и Вас. Такова уж судьба бескровной тени — метафизика, а по родству с ним и поэта.

Не верь, не верь поэту, дева,
Его своим ты не зови,
И пуще Божеского гнева
Страшись поэтовой любви! [8]

Вы, наверно, целиком читали эти стихи. Но если Вы и прощаете поэту некоторое его кокетство, то все же не поддавайтесь чарам таланта и, во всяком случае, не доверяйте его довольно-таки двусмысленному обещанию «не нарушать твоей святыни» [9]. Оно явно не согласуется с характеристикою поэтом его любви, ради чего я и напомнил Вам о данном стихотворении. Любящий и любимый поэт —

...не змеею сердце жалит,
А, как пчела, его сосет [10].

Прекрасный и смелый образ! Но к чему, скажите мне, опорочена ни в чем не повинная пчелка? Дело вовсе не в ней, а в методическом высасывании крови. Укус самой ядовитой змеи во много раз легче. Как всегда, поэт не понимает смысла данного ему откровения; и образ его оправдан лишь тем, что уподобляет девичье сердце, а, следовательно, по общеизвестному правилу риторики, и всю деву благоухающему цветку.

31. Однако если сравнение с безобидною пчелою лукаво и не по заслугам прикрашивает поэта, то и «бледная, бескровная тень» (даже — склонная к вампиризму) также еще слишком привлекательный, «романтический» образ. Просто — прокаженный вместо того, чтобы сидеть на гноище и черепком чесать свои струпья, приоделся, скрыл за синими очками слезящиеся глаза и лезет целовать здоровых людей. Впрочем, и этот образ может показаться трагически-красивым.

VI

32. Философски рассуждая, всё это означает следующее. — Человек есть существо умирающее. Смерть

его — он сам как собственное тление. Понятно, что, общаясь с другими, он может лишь заражать их трупным ядом, если только это нужно. Ибо и они все так же умирают и тлеют.

33. Но все люди не только «умирают *так же, как я*». Они не только где-то и когда-то предваряют, сопровождают или повторяют мое умирание в своем, моему лишь подобном. Все это — только внешний вид нашей общей смерти. Умирание — распадение. Окончательная смерть — полный распад. Но дело-то в том, что мы все только распадаемся, только умираем, а не распались и не умерли... Были мы чем-то одним с Эленитe. А теперь вот все дальше и дальше она от меня; и даже голоса подать друг другу не можем: все равно не дозовешься. И однако — вспоминаем, томимся и забыть друг друга не в силах. Какие-то тоненькие-тоненькие ниточки связывают всех нас, и живых и мертвых, весь мир, становятся все тоньше, а не рвутся; не ниточки — тоненькие жилки, по которым бежит наша общая кровь. Наши неслышные вздохи сливаются в один тяжелый вздох, наши слабенькие стоны — в невыносимый вопль всего живого, в бессильное проклятие страданиям и смерти. Разве необходимо, чтобы стон человечества был одноголосым? — Он может быть и полифоничным. Так еще величественнее.

34. Не рвутся слабые ниточки, а страшно, что вот-вот порвутся. Такие они тоненькие, что их даже не видно. Кажется, точно и совсем их нет... А боится человек одиноко умирать; не берет примера с подыхающей собаки. Как несчастная жидовка, цепляется за последнего человека; хочет, чтобы кто-нибудь его пожалел, да и сам иногда пожалеет.

35. Умирание мое, смертная моя тоска — умирание и тоска всех, мира смертная мука. И совсем даже неважно: очень или не очень я сам страдаю. Предположим даже, что, воспользовавшись некоторыми природными своими особенностями, я лишь вообразил себя страдальцем. — Все равно. Как же иначе ощутить и понять нашу общую муку?.. Актер играет трагическую роль. Почему не сыграть ее метафизику? Только в игре открывается беспримесная правда. Зритель должен смотреть не на актера, но на изображаемого актером

героя. А Вы, читательница, лучше всего сделаете, подразумевая (не всегда, конечно) под моим «я» весь мир. Мое «я» — его маска.

III

Сомнение

VII

36. Рассеять бы непроницаемый туман, разорвать магический круг одиночества, вырваться из Асфоделевых полей [11] на волю и солнце, к живым людям, чтобы жить с ними, не думая о прошлом, не зная о своем умирании!

37. Напрасна и случайна одинокая жизнь и «на казнь обречена» [12]. Словно и не по своей воле появился на свет. Словно какой-то чародей «воззвал тебя из ничтожества», но оставил в тебе слишком много этого самого ничтожества. Страстью души он не наполнил, но ум-то «сомненьем оковал», если только ум и сомнение не одно и то же. — Ум высмеивает всякую цель и даже себя самого. Пронзительным взглядом умерщвляет он всякое желание. Под этим взглядом забьется, затрепещет сердце, как робкая птичка. И вот уже бесстрастно смотрит ум, как разлагается душа в бесконечное множество боязливых, бессильных, мгновенно умирающих желаний.

Цели нет передо мною.
Пусто сердце, празден ум.
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.

12 Зак. 1143

VIII

38. Долго смотрю на зимнее уже, свинцовое, снежное (но снега нет) небо. Мелькают какие-то блестящие точки. (Доктора, кажется, называют их «mouches volantes» [13] и объясняют склерозом.) Точек этих множество. Они — неизвестно, откуда и как, — внезапно появляются, не торопясь, но неотвратимо проплывают по кривой и — неизвестно, куда и как, — пропадают. А солнца нет. И ни одна из них не станет солнцем; и все они не сольются в солнце, хотя, может быть, в них солнце рассеялось.

39. В темной, холодной душе все время возникают желания, утомительно мелькают. То это бесстрастная мысль, за которую прячется еще не ощутимое желание; то — как бы и настоящее желание. Но все равно бессильны. Ни одному не удается увлечь душу. Ни одно не осуществляется. И слишком их много; и слишком все они противоречивы... Иногда все же выберешь то либо другое (— не для убеждения ли себя в том, что можешь не только бессильно хотеть?); но, чем полнее стараешься его пережить, тем скорее оно распадается на множество каких-то безразличных мгновений. И смотришь уже на него со стороны: чувствуешь его как что-то чужое; осуществляешь его автоматически, да и не его, а что-то совсем другое осуществляешь. Лишь на самое коротенькое мгновение обманешь себя: как будто и замрет тоска.

...Но сейчас же разольется она с новою силою, и — опять зияет ненасытная пустота...

40. Скажут: «Это страсть бежит от холодного света разума». — Верно ли? Не разум ли это развращает жизнь? — Разум высмеивает все, даже себя самого, бесстрастно убивает всякое желание. В царстве разума все распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха. Ибо разум и есть тот самый древний змий, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул светловолосую Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню. Он не смотрит на небо и не видит неба, хотя

небо в нем отражается: он пресмыкается. Ему недоступно живое: все он должен сначала умертвить. Он питается прахом, древо жизни делает деревом познания и смерти.

IX

41. Давно-давно была моя душа раем. Зеленело там древо жизни; росли все другие деревья, цветы и травы; летали и пели птицы; скользили в траве красивые змейки, и лениво ползал неповоротливый, глупый змей. Было там все, что должно быть в раю. Солнце — заходило и всходило; ночь сменялась днем, зиму сменяла весна, а на смену осени приходило лето. Зимою все умирало и наступала тишина: покрывал все пушистый снег — ложилась на землю седая борода Божья. Зато весною все воскресало к новой, хотя и той же жизни, так что и была смерть, и не была, почему и была блаженною жизнь. Играли и резвились мы там с Элените и любили друг друга не философствуя, без всяких теорий. Часто она взапуски бегала с толстым змеем, а я (мне было на семь лет больше) смотрел и смеялся. Впрочем, и плакали мы, и страдали: какая же любовь без слез и какое счастье без горя? Блаженство слагается из смеха и слез... Дикие звери были тогда *как бы* и дикими. Все живое *как бы* истребляло друг друга, но любя — так, что никто не убивал другого, а всякий кормил другого своим собственным телом. Один лев не ел ничего, кроме плодов, и даже предварительно смахивал с них хвостом ни в чем не повинных букашек. Элените хлопала в ладоши и говорила: «Посмотри, какой глупый зверь!» А я — уже нравоучительно — ей говорил: «Как жаль, что у тебя нет хвоста!»

42. Но не умею я рассказать о погибшем моем рае. Помню, что словно был он, но ничего о нем толком не помню. Только глядя в светлые глазки ребенка, смутно вспоминаю о чем-то и моем, бесконечно далеком. Себя же ребенком не помню. Впрочем, даже не всякий ребе-

нок об этом напомнит, а — только умытый, приодетый, как дети вокруг Иисуса Христа в книжке, по которой меня учили Священной Истории... Не помню себя самого, ибо сам я был и моею душою, и раем, и толстым змеем (львом-то, но уже бесхвостым, остался), и всем, что должно быть в раю. Чужими словами пытаюсь себе самому рассказать о том, о чем невнятно говорит какое-то смутное чувство.

43. Не помню, совсем не помню: как это случилось, что смешной, глупый змей, с которым играла Элените, вдруг оказался змием, «хитрейшим из зверей полевых» [14], лукавым моим разумом. Обвился он вокруг древа жизни, и — оно стало деревом познания и смерти, и сладкие плоды его налились ядом. Задушил змий Элените, разрушил мой рай. Теперь ворочается он в моей душе, развивает свои скользкие кольца, злоумышленный, беспощадный. И нет уже солнца. — Лишь зимнее, снежное небо и утомительное мелькание, серая пустота. В ней все растворяется, растворяется и злой змий... Вот он уже не змий, а безвидная бездна... О, если бы он был огнедышащим драконом!

Он — огнедышащий Дракон,
Он — зверь, благословенный Небом.
Немолчно слышен крыльев звон
Над потрясенным им Эребом.

И тень железного крыла
На душу темную легла.

Звенит. Раздвоенный язык
Роняет вниз огонь и серу.
Невыносим, колебля меру,
И шип, и смех, и адский зык.

Свистит, взвиваяся, Дракон.
И в небе он, и в бездне он.
И, страшным звоном потрясен,
От темных волн поднялся стон.

Дрожит колеблемая мгла.
Горят глаза в ночи беззвездной.
И тень крыла легла над бездной,
На душу скорбную легла.

44. Это было бы легче; но — если и было, то прошло. Разум совсем не огнедышащий Дракон. Без ярости и без радости, равнодушно и как бы безжизненно умерщвляет и разлагает он всякое желание и высмеивает всякую цель. В его призрачном, зеркальном царстве все распадается и рассеивается колючею ледяною пылью... Удивительно, как еще живет разум, ибо ведь он — я сам, а я-то живу. Живу ли? — Нет желаний, которые бы осуществлялись. Нет веры во что бы то ни было. Порожденное темною душою сомнение вернулось в нее и стало ее безволием. Все бессильно разлагается... — Уныние, тление, которому нет конца; не жизнь и не смерть, а — вечно живущая смерть.

IV

Бессилие

X

45. В самом деле, как может умереть живущая смерть, раз вечное умирание и есть ее жизнь? Невозможно и представить себе ее конец или начало.

46. «Есть вечная, бессмертная жизнь».

— Что же это за жизнь, если в ней нет умирания? В такой «жизни» ничего не исчезает и, стало быть, ничего и не возникает. В ней нет недосказанного и мимолетного. Любви в ней нет, ибо нечего отдать, нечем пожертвовать: все стоит на месте, неотъемлемое, неизменное. Это не жизнь без смерти, а смерть без жизни: то, чего нет. Трагичен мир, но и прекрасен. — Все убивает и погибает, но из смерти рождается новая жизнь. Неодолим вихрь разрушения; невыносима симфония воплей, проклятий и стонов. «Рахиль плачет о детях своих и не может утешиться, ибо их нет»[15]. Но не забывает ли мать о смертных своих родовых муках, «ибо новый человек ро-

дился в мир»? [16] Не сияющий ли космос восстает из темного хаоса? Да и в самом хаосе, в разрушении и смерти не бьет ли ключом все та же безумно щедрая жизнь? В бесновании бури не слышна ли Божественная тишина? —

47. «Неужели тебе еще не приелись все эти светлые космосы и темные хаосы, неодолимые вихри и симфонии воплей, вся эта мишура сентиментального «героизма»? Не в них тишина и покой. Вечная тишина и неизменность в тебе. Она — твоя бессмертная душа, пока плененная умирающим телом. Войди внутрь себя, в свою сокровенную келью. Там найдешь свой желанный, вечный покой».

— Не надо мне твоего «вечного покоя», твоей смерти, прикинувшейся бессмертием! О *таком* ли покое, о *такой* ли тишине я говорю? — Слышу Божественную тишину мирозданья потому, что меня оглушает его неистовый вопль. Это — вечный покой вечного движения. Иного покоя, иной тишины нет и быть не может... «Войди внутрь себя» — значит: уйди от жизни? «Бессмертная душа» — значит, не тело? До темной кельи не доносится шум моря. В нее не проникают лучи солнца. Из нее не увидишь пестрых лугов, молодой зелени берез. В ней сладковато-затхлый запах ладана, а не живое благоухание Божьих цветов. Бежать от мира, когда, как умирающий за жизнь, хватаешься за все, что выбрасывает на берег безграничный океан?! Не любить милого лица, за которое отдашь душу?! Мать склонилась над колыбелью ребенка; не наглядится на него; не наслушается, как он смеется, вздрагивая маленьким тельцем. А ей предлагают взамен какую-то бесплотную душу! Точно мало издевается над матерью сама жизнь! Ведь вырастет ее ребенок (навряд ли на полное утешение родителям). И никогда уже больше не будет этого беззубого ротика, этого смеха. С грустным умилением станет мать перебирать выцветшие фотографии. И себе самой побоится сознаться, отчего ей так грустно: не посмеет захотеть, чтобы воскресло прошлое. Отучает жизнь хотеть и надеяться, приучает отказываться от самых естественных желаний. —

48. «К чему слащавый образ матери с ребенком? обглоданные поэтами березки? Есть же все-таки бесплотная душа».

— Чем же она смотрит, если у нее нет глаз? чем слышит, дышит, нюхает цветы? Как без тела чувствует и мыслит? Попытайся представить себе свою «бесплотную» душу. Но пусть уж в ней не будет того, что ты видишь, слышишь, обоняешь. Пусть она — точно высохший профессор философии — «мыслит», однако — так, чтобы не дышало и не напрягалось тело, не билось сердце, чтобы не возникало в ней ни звуков, ни образов, ни знаков, чтобы мысль не отделялась от мысли. — Нет, не существует души, которая бы вместе с тем не была и вечно умирающим телом. Тело же твое лишь один из живых центров и образов безграничного мира. Мир образует себя в тебе как твое вечно изменяющееся тело, в нем себя сознавая и страдая. Он становится твоим телом и перестает быть им, когда оно становится другими телами... Мучительно мне умирание милого мира, ибо это — умирание моей души. Не беспомощная ли, обреченная душа моя скорбит о победе смерти в грустных глазах бессловесной собаки? Не душа ли моя, охваченная ужасом, кричит голосом ребенка в затравленном собакою зайце? Не она ли трепещет в его предсмертных судорогах? —

49. «Бесплотная душа, конечно, — только символ. Он означает, что в другом мире облечешься ты в нетленную плоть».

— В другом мире и в другой плоти не может быть *этой* моей души. Только из *этого* тела сознаю я *этот* мир; только в *этом* моем теле он *так* сознает себя и страдает. Зачем же мне верить бессвязным сказкам о непонятных бессмертных душах и нелепых эфирных телах? Люблю *этот* умирающий мир; люблю земное, совсем неэфирное тело... У Элените, как у Габсбургов, немного выдается нижняя губа, а на верхней — маленькая бородавка. Найдется ли этим «недостаткам» место в «совершенном» эфирном теле? —

50. «Если захочешь, будут тебе и габсбургская губа, и бородавка».

— Захочет ли сама Элените?... Да и все равно: не будет чего-нибудь другого. Всего быть не может — тем более что у эфирного тела, надо полагать, и потребности эфирные. В нетленном теле нет изменения. Я же хочу видеть Элените во *всех* ее *изменениях*, во *все* мгновения ее *жизни*. Разумеется, не стану мешать тому, чтобы она

похорошела: недаром покупал ей цветы и подолгу обсуждал с нею фасон ее платьев. Хочу, чтобы она во всем была лучше других (почему иногда и увлекаюсь другими), но хочу, чтобы она осталась и такою, какою была. Придумай-ка подобное тело! При одной мысли о нем смутился даже св. Григорий Нисский [17]. —

51. «Но как же ты тогда сочетаешь отрицание бесплотной души с верой в своей бессмертие?»

— ...которое есть вечное умирание. — Да очень просто...

52. «Ты не можешь представить себе, что умрешь. Никто не может себе этого представить. Тем не менее все умирают».

— Я вовсе не утверждаю, что не умру тою смертью, которою умирают все люди. Такую смерть я легко могу вообразить. Не могу лишь представить себе, чтобы при этом не было меня. Конечно, и я умру, как все. Но это еще неполная, не окончательная смерть. —

53. «Значит, останется душа».

— Нет, не душа, а замирающая и беспредельно мучительная жизнь моего тела, сначала неодолимо недвижного, потом неудержимо разлагающегося. — Холодным трупом лежу я в тесном гробу. Сизый дым ладана. Но ладан не заглушает сладковатой вони тлеющего трупа. Черная муха садится на закрытый глаз и медленно ползет. А издали кажется, будто мертвец (т. е. я) широко раскрыл глаз и тихо, не двигая головой, обводит кругом жутким, одноглазым взором. ...Темно, сыро, душно в земле. Тело мое пухнет, «плывет». Вздувается живот. Лицо отекает. Мозг уже превратился в скользкую жидковатую массу, в гнойник; и в сознании моем вихрем проносятся какие-то ужасные, нелепые образы. В мозгу уверенно шевелятся и с наслаждением его сосут толстые, мне почему-то кажется — красные черви. Разгорается огонь тления. Не могу его остановить, не могу пошевельнуться, но все чувствую. — Земная жизнь была только чистилищем. Это же — ад, в котором червь не умирает [18]. —

54. «Можно сократить время твоих адских мучений — сжечь твое тело».

— А есть ли в аду такое же время? Если же нет, — лучше ли вечный огонь? — Посмотри в око-

шечко крематория: от страшного жара сразу же в невероятном ужасе вздымается труп и, корчась, превращается в прах. Хорошо ли придумал человеческий разум? —

55. «Можно сделать из тебя мумию».

— Легче ли мне, если, по земному счислению, мое тело будет гнить не пять, а тысячу лет? Вечности моей этим не сократишь. И чем мерзкая крыса, которая, шлепая хвостом по моим губам, будет грызть кончик моего мумифицированного носа, лучше могильного червя? Быть мощами — особенная *мука*. Кто знает, легче ли она, чем тление в земле или вечный огонь? —

56. «Кончается жизнь тела на земле. Кончатся и посмертные муки. Преходит образ мира сего» [19].

— В том-то и дело, что ничто не кончается. Того, что было и есть, сам Бог не сделает небывшим, ибо Им все живет. Не живи я-умирающий в Боге, меня бы совсем не было: я бы даже не умирал. В Нем вечно мое тело, это самое тело, сейчас ощущаемое мною только в его меняющемся средоточии, этот самый телесный процесс без конца и начала. Конечно, тело мое распадается, даже кости мои обратятся в прах. Но и останется вместе с тем мое тело, останется всякое мгновение его жизни. Сохранится мое сознательное средоточие мира, хотя уже не буду ограничивать себя им так, как теперь, но: из него охвачу еще и весь мир как мою телесность. Рассеется мое нынешнее тело во всем мире, перемешается, срастворится с другими телами, будет в них жить новыми жизнями. Будет оно без конца дробиться. Одни частицы его будут гореть в огне, другие — страдать в людях, зверях, в крысе, в могильном черве. Но, распятое, разъятое, рассеянное во всем мире, останется оно и моим. Сейчас я только со-страдаю омару, которого живьем кипятят для меня и которого я с удовольствием съем [20]. А «там» или «потом» я действительно страдаю его страданием. Впрочем, наверно, и теперь я лишь потому сострадаю бедному омару, что в нем есть частицы и моего тела. Ведь то, что несколько мгновений назад было моим телом, — уже не «только мое». Может быть, покинувшие мое тело его частицы уже в кипятке, как тело омара. Почему-либо да воображаю я это; и — бессильно ли воображение Бога? — То, что было моим *телом*, не перестает быть

«моим». То, что еще будет моим телом, — уже *«мое»*. —

57. «Боль появляется только у позвоночных. Омар ничего не чувствует и даже не отличает своего тела от внешнего мира. Тебе же дана способность чувствовать боль для того, чтобы и себя ты не съел».

— Тем хуже для меня, если я страдаю в омаре, а он мне даже не сочувствует... Но все это, эту тайну открыл мне Бог устами Авдотьи Ивановны. — Авдотья Ивановна была портниха, подолгу живавшая у нас в семье, — странный, Божий человек. В молодости она много влюблялась — ей много простится, ибо она много любила, — но как-то чудаковато-романтически. Впрочем, ей принадлежит слово, что и «вечерок любви — ничего». Годам к сорока пяти чудаковатость Авдотьи Ивановны превратилась как будто в помешательство (возможно, что это было началом прогрессивного паралича). Так вот, захожу однажды на кухню. Авдотья Ивановна стоит у плиты и задумчиво варит раков. Взглянула на меня немного помешанным взглядом, быстро и рассеянно. Инстинктивно спешу избавиться от жути и довольно бесцельно, даже глупо спрашиваю: «Ну что, Авдотья Ивановна, как?» — «Да вот, варю Вам раков... А знаете ли, Лев Платонович? — Варю и думаю. — В Писании сказано: «огнь неугасающий». Я и думаю: вон раки-то кипят, шуршат. Это, значит, мы-то и кипим». А у самой такие странные, жуткие, вещие глаза. В застывшем же лице никакого интереса к окружающему.

58. Сейчас уже мучаюсь я во всем мире. Горю в теле несчастной жидовки, жалобно пищу в придавленной мною черной мухе. И я же давлю муху, огнем сжигаю жидовку; и не могу не давить и не сжигать, собственный свой палач и собственная своя жертва. Знаю все это, но пока — «только-ограничено» мое тело, резко отделено от других, а потому не очень еще чувствую: точно вспоминаю. Умерев же — почувствую.

59. Умру, и будет все как-то сразу: и прожитая уже жизнь, и та, которую изживаю, и та, которую еще проживу, и весь мой телесный процесс, и тление моего

тела в земле, и весь мир как мое страдающее тело. Не то что не будет времени: время останется, и все будет по времени различаться; но вместе с тем все будет и сразу. Будет же все сразу и как настоящее, и как прошлое, и как будущее. Вновь станет, наконец, и настоящим признание Элените, а вместе с тем и не будет оно прежним. Ведь будет оно вместе со всею мукою, которою кончилось. Сама же Элените будет сразу, хотя и различаясь по времени, и светловолосою Элените, и разлагающимся трупом... Сейчас мысль о неизбежной гибели всего отравляет всякое желание тайным ядом (впрочем — и обостряет его тоже). А «тогда» сама смерть будет во всяком желании, и — оно останется, но — не знаю: чем будет. Оживет все прошлое, но — для того, чтобы стать средоточием неведомо-ужасной жизни и подлинною вечно-живущею смертью.

60. Вот почему и страшно умереть. Вот почему при одной мысли о смерти — «мгновенно гаснут пятна гнева, жар любострастия бежит»[21]. Смерть не конец жизни, а — начало бесконечной адской муки. В смерти все умершее оживает, но как бы только для того, чтобы не исчезло мое сознание, чтобы всецело и подлинно переживал я вечное умирание в бесконечном умирании мира. Разверзается пучина адская; и в ней, как маленькая капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь.

XI

61. Вот он, ад глумливый и смешливый!... А Вы-то, дорогая читательница, так мне и поверили на слово. Ведь Вы мне поверили, когда объяснял я Вам смысл моих, часто неуместных, шуточек? — Конечно, поверили. Иначе бы Вы вообразили, что над Вами я издеваюсь, и, пожалуй, с негодованием бросили чтение. Впрочем, я Вам не лгал и сейчас готов повторить то же самое. Только в шутках моих обнаружился еще и другой, до сих пор — сокровенный от Вас и от меня самого смысл. Они — адский аккомпанемент, которым неугомонные чертенята сопровождают мою поэму.

Ведь если есть ад, то должны быть и черти. Пора бросить необоснованное сомнение в их бытии.

62. Не могу Вам сказать с полною уверенностью, но иногда мне, право, кажется, что и сам я — кривоносый чертяка. Правда, у чертяк копытца, рожки, хвостик и совсем нет задней части тела (так все время передом и вертятся перед людьми); у меня же все в порядке. Но вот почему-то не могу стоять так, чтобы на меня смотрели сзади. А потом — очень уж люблю холодный блеск зеркала. Через зеркало же проходит ближайший путь в ад. Ведь даже ученые должны были признать, что отражение Ваше в зеркале находится на таком же расстоянии вглубь от его поверхности, на каком находитесь перед стеклом Вы сами. Вот и поймите! А тут еще симметрия, которой не понимал сам Кант[22]. Ах, милая читательница! поменьше смотритесь в зеркало. Даю Вам совет от чистого сердца, так как если *я* и чертяка, то все же добрый чертяка. Есть бесенята гораздо хуже. Они и мне не дают покоя. Третий уже год безостановочно звенят в ушах. Доктора опять объясняют это склерозом. Но что знают доктора? И зачем мне верить докторам, раз Вы мне не верите?

63. Вы же все еще не верите, что *я* — чертяка, верно, памятуя, что дьявол — отец лжи, а все черти лгуны. Но знаете ли Вы, что такое ложь? — Подождите, пока я умру, и придите тогда посмотреть на меня в гробу. Вы увидите, как мое, сейчас довольно благообразное, лицо станет так называемым зеркалом души, т .е. — вместо него Вы увидите страшную маску колдуна. Тогда уже не буду *я* добрым чертякой... Знаете, как у Гоголя. — Подняли чудотворную икону, и молодой, лихой казак вдруг обернулся проклятым колдуном. Подумайте только, что он перечувствовал, когда искажалось его лицо, кривился и нависал над выступившим подбородком нос, прорезывались и лезли изо рта клыки. А стыд-то какой!...

64. Говорю к тому, что и чертей пожалеть надо: и они создания Божьи. Черти гнусны. — Гнусны, конечно; однако же и очень несчастны. — Десять лет слуга верою и правдою служил рыцарю. Все делал и не получал никакого жалованья. Заболела жена рыцаря, и — так опасно, что, по словам доктора, спасти ее можно

было только львиным молоком. Но где же возьмешь львиное молоко, когда время не терпит, львы водятся в Африке, а рыцарь с женою жил во Франции? Поведал рыцарь свое горе верному слуге. И вдруг — исчез куда-то слуга, а к вечеру является с бутылкою парного львиного молока. От радости рыцарь сначала даже не подумал, откуда достал его слуга львиное молоко: сразу побежал напоить жену. Однако утром, когда жене полегчало, стал рыцарь сомневаться. Позвал он слугу и велел ему именем Господним сказать, откуда он взял львиное молоко и что он за человек. Под такою клятвою должен был слуга сознаться, что он бес; и сказал он, что великое для него утешение жить с сынами человеческими. Но рыцарь побоялся, как бы от такого слуги не вышло вреда его душе, и отказал ему от места. А чтобы не остаться в долгу перед бесом, дал ему рыцарь за всю его верную службу один червонец. Бес же от червонца решительно отказался и сказал рыцарю: «Купи ты лучше на все мое жалованье колокол и повесь его в твоей церкви на колокольне, чтобы сзывал этот колокол людей на молитву» [23].

65. Хочется бесам хоть немного побыть с людьми, и много некрещеные готовы для этого сделать. Стараются беспятые развеселить людей, хотя им самим совсем невесело. Они все равно что музыканты на балу. Вы, просвещенная читательница, танцуете, веселитесь, музыканты же для Вашего веселья играют, а иногда даже подтанцовывают и кричат. А им ведь совсем невесело, хотя Вы этого, вероятно, не замечали и только ради хорошего тона не хлопали в ладоши, когда они переставали играть. Так и бесы, и такую же роль играют они в мире. Проказничают же они частью от великой своей скорби, а частью потому, что иначе не будет поэзии. Без чертей поэзия так же невозможна, как Ваши грациозные танцы без музыкантов или джаз-банд без саксофона.

66. Не гоните бесов — тем более что, по самым последним научным изысканиями, *особого* бесовского мира даже и нет, а бесы — те же люди, хотя и с некоторыми, впрочем — несущественными особенностями. Народная мудрость давно отметила, что у всякого человека иногда в глазах прыгают чертенята, и предпочитает называть беса «шутом». Во всяком случае, ве-

личайшее заблуждение — предполагать, будто бесы мучают грешников в аду. Как они будут мучать других, если это — наслаждение, а они сами мучаются? В аду все равны, и бес там уже не бес. В глубине ада бесов не видно и не слышно. Там все заглушено воем бездны. Даже усмешка не искривляет измученного лица. Вечная безысходная скорбь уже не в силах преодолевать себя смехом. Даже не зовешь смерть-утешительницу: все равно — не дозовешься...

V

Израиль

XII

67. Но кто же обрек меня на вечную муку ада, в котором, как капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь? Кто могучим проклятьем своим отдал меня в рабство неодолимой необходимости? Бог ли, милосердно меня создавший?

68. Нечего сказать: хорошо милосердие, хороша Божественная любовь! — Создать меня, даже не осведомившись, хочу ли я этого, и потом обречь меня на вечную муку бессмысленного тления! Может быть, и прекрасно, что неизменная Мощь озарена колеблющимся пламенем ада. Может быть, дивною музыкою звучат в ушах Божьих стоны обезумевших от муки и бессильные проклятья вверженных в геенну. Но при чем тут Любовь? Сотворил Себе Бог живую игрушку и забавляется с нею, как тигр с маленьким мышонком; упивается его муками, чтобы насладиться Своим всемогуществом. — А вот и не насладится! ибо я всемогущества Его не признаю. Вот если бы я вверг Бога в ад, мне было бы чем гордиться. А то — Создавший меня

из небытия гордится тем, что может без конца надо мной издеваться. Вот так всемогущество!

69. Справедливым-то такого Бога уж никак не назовешь. Пускай Он безмерно сильнее меня; — я справедливее. Он карает меня за то, что я нарушал Им же изданный закон, да и закон-то пустяшный. Что такое маленькое яблочко или абрикос по сравнению с Божьим величием? Как ни толкуй этот плод — ничего серьезного не получится. И мог ли я удержаться и не согрешить? — Создан я из ничего; сотворен, видимо, не слишком удачно, раз оказался глупым и немощным. Как же мне было не согрешить! Как мало-мальски разумное существо могло предполагать, что буду я со всею точностью соблюдать не мною выдуманные и мне непонятные законы? Мог ли я подозревать, что Бог, говоривший со мною, как старый добрый Отец, из-за маленькой неосторожности сразу же впадет в ярость, выгонит меня из рая, а из всех Своих даров оставит мне вечность, которая для меня будет вечною мукой? Всезнающий должен был это предвидеть. Объявивший Себя Любовью должен был меня пожалеть. А если хотел Он быть только справедливым, так должен сообразить, что кара не пропорциональна вине. — Дал Он мне жизнь, а я согрешил. Ну, отбери ее назад! умертви меня, верни в небытие! Смерть легче Твоей вечности. — Всемогущества не хватает? Или прав Моисей и Ты испугался, что буду я, как Ты, и, позавидовав, сковал меня, чтобы наслаждаться моим бессилием?

70. Не воображаешь ли, Ветхий Денми, что я мог и не согрешить, что согрешил я свободно? Надо было тогда сперва спросить меня: хочу ли я еще ставить на карту свою жизнь против вечной муки? Ты же, не спросясь, вызвал меня из небытия: создал какой-то комочек, вдунул в него душу, и не пускаешь меня назад, да еще называешь меня свободным! Ведь комочек-то каким был, таким и останется, т. е. вечно будет развиваться по *необходимым* законам своего первозданного естества и никогда свободным не станет.

71. «А ты кто, человек, что споришь с Богом?»

— Спорю. К чему мне подобострастное благочестие, раз я все одно в аду? В непризнании такого Бога — предел Его могуществу и моя свобода, единственное мое со-

кровище. Может быть, Он ухитрится еще увеличить мою муку: так, что уже ничего не посмею ни сказать, ни подумать. Но сейчас еще могу говорить и говорю на веки вечные: не признаю такого Бога... Теперь вынужденное мое молчание уже ничего не будет стоить.

72. Из глубины Твоего ада, из беспредельной необходимости подъемлется моя свобода. И как же, как Ты уничтожишь ее? — Умертвишь меня? Разобьешь, неудачливый горшечник, Тобою же сделанный глиняный сосуд? — Ну, не будет меня. Но того-то, что *был я*, Ты не уничтожишь. А для Тебя, кажется, то, что *было*, и всегда *есть*. Или вспомнишь о Своем «всемогуществе» и на Себя самого накинешь пелену великого неведения? Что станется тогда с Твоею мудростью? Да и как же тогда Ты будешь — Тот, кто всегда есть? Видишь, до чего доводит самовластное и необдуманное «да будет»?

XIII

73.

. . . .

— Как?! Отверг Я тебя, проклял Тебя, а Ты — Ты мне говоришь!... Воет и беснуется ад, Тобою созданный ад, устами моими плюет на Тебя, — Ты же неотвратно на меня глядишь... точно видишь во мне то, чего и сам я не вижу... Проклинаю Тебя, плюю на Тебя, а — Ты мне говоришь!... —

74.

. . . .

— Слова Твои — его тишина?!. Нет, Ты лжешь. Это не Твоя тишина. Это море яда и желчи, великое море презренья к Тебе, яростно поднялось и застыло. Это оно, оледенев, гордо молчит и отражает Твой взор, швыряет Тебе назад Твои острые лучи. —

75.

. . . .

— Что, что говоришь Ты? Не можешь помочь мне? Ты, всемогущий?... Да Ты просто издеваешься надо мной. Как же это я сам, *я* хочу жить? Как я сам

созидаю себе мою необходимость, адскую муку?... Потому только и не могу умереть, говоришь Ты, что не хочу?... Только потому, что люблю Тебя? — Не верю. Ты обманываешь меня, чтобы лучше надо мной посмеяться. Где эта моя любовь? —

76. . . . .
. . . .

— Да, Ты прав: это все же Твоя тишина... Взор Твой плавит ледяную громаду. Тает она, плачет, сияньем Твоим смеется сквозь слезы... Неужели люблю я Тебя?... Это опять — Твои слезы... Отчего же Ты плачешь? —

77. . . . .
. . . .

— От радости? Оттого, что любишь меня? В проклятьях моих услыхал Ты мою любовь к Тебе? Только их Ты и ждал? В них услыхал наконец мой свободный ответ на Твой зов?... Это они-то первый дар моей любви! За них меня сыном Своим называешь!... Так не Тебя я проклинал? —

78. . . . . .
. . . .

— И не проклинал, а любил?.. Но зачем же тогда Ты создал меня таким бессильным?

79. . . . .
. . . .

— Сам я не хотел быть сильнее? Сам не хочу жить всею Твоею жизнью?.. Значит, не без моей воли. Ты создал меня: так — точно и сам я свободно возник. Возник Твоею силою, но сам? Не захотел бы, так и не возник бы?... Но как же это так? — В этой бездне безвидной, которой не было и нет, мог ли быть я, которого ведь тоже не было? —

80. . . . . .
. . . .

— Да, все Твое, все — Ты. Даже свобода моя, даже любовь моя к Тебе: все — только Ты. Нет у меня ничего своего. Пощади меня! — Боюсь понять Твои слова. Страшно дальше искать себя. Там уже ничего больше нет. Там бездна, которой нет. Я на краю ее... О, я не знал, что небытие так ужасно!..Ты опять прав: люблю жизнь — люблю Тебя. И боюсь: меня нет. —

81.

. . . .

— Конечно! Кто же иначе боится не быть? кто любит Тебя? И можешь ли Ты любить того, кого нет, а ведь я — тот, кого Ты любишь? Но могу ли быть я, если все — только Ты?... Погоди, не отвечай... — Вместе с тобой я владею Твоим Божеством. Оно — Ты, но и — наше общее. И пока владею им, а Ты любишь меня — я не Ты и не погибну. Не так ли? —

82.

. . . .

— Не потому даже не погибну, что *Ты* меня любишь, а потому, что *я* Тебя люблю?.. Но отчего же тогда так я ничтожен? Отчего даже слов Твоих не могу повторить? себе самому рассказать о Тебе? —

83.

. . . .

— Мало Тебя люблю? Отделен от Тебя? далек? — Но как же далек, если Ты во мне? если владею Тобой, как самим собою? если только Тобою движусь, дышу, живу и хочу? —

84.

. . . .

— Разделил Тебя? Взял от Тебя лишь малую часть? — Да разве Тебя можно делить? Ты же неучастняем, и часть Твоя — весь Ты... Только часть Твою захотел и хочу? — Но как же хотеть часть того, что не делится на части? Как хотеть небытия и не небытия, а чего-то третьего, когда третьего нет? Это все равно что сразу и хотеть, и не хотеть. — Не понимаю. Ничего не понимаю. Понимаешь ли эту нелепость Ты сам? —

85.

. . . .

— «Сам не знаю: хочу или не хочу, — хочу и не хочу сразу»... Загадочны Твои слова. Но чувствую, неизъяснимым каким-то знанием и безошибочным знаю правду Твоей Любви. И словно тучи клубятся — встает, вспоминается что-то. —

XIV

86. Из бездны безвидной, пустой и небытной звал меня, еще небытного, голос Твой. Ты мечтал обо мне, как девушка мечтает о своем ребенке, не зная, будет ли он у нее. Называет его по имени, говорит ему ласковые слова, а у самой и жениха еще нет. Ты звал меня, мир небытный, жить Твоею Жизнью, быть Плиромой[24] твоей. Ты уступал, Ты дарил мне всю Свою Жизнь; молил меня стать Богом вместо Тебя. Ты хотел умереть полною, страшною Смертью, тою самою — только бы я жил и вместо Тебя сделался Богом. Ужасала Тебя, вечного Бога, вечная Смерть. Но ради меня, ради мира хотел Ты вечно умирать и навеки, совсем умереть, ибо у Тебя все вечно.

87. Ты говоришь, что, не отзовись я, меня бы не было, а Ты бы так и остался один. — Да, остался бы Ты один со Своей великой неразделенной Любовью. И все бы звал меня из бездны безвидной: и безутешные бы Ты лил обо мне слезы. И уже не Любовью бы Ты был — что за Любовь, когда некого любить? — но Мукою Божественного одиночества.

88. *Как* я отозвался, *как* ответил Тебе — не знаю. Но — словно вспоминается что-то.

89. Молчала небытная бездна. Не было мира, не было меня — ничего не было... Но, отзываясь на зов Твой, что-то в небытной бездне как бы зашевелилось или — только как бы захотело шевельнуться. И послышался из нее ответ, не голос, а как бы еле слышный писк.

90. Как-то раз в одном родильном приюте я проходил по коридору мимо общей палаты. И донесся до меня крик новорожденных, мне показалось — крик множества только что родившихся. Однако все тоненькие голосочки сливались в один тихий, мелодичный и нежный голос. Лишь временами, когда он почти замолкал, выделялся какой-нибудь слабенький голосок, но сейчас же увлекал за собой остальные, и все снова сливались. И все звучали, как одна трогательно-беспомощная, одна-

ко не грустная песня... Что-то подобное донеслось тогда до Тебя из бездны небытной.

XV

91. Так полюбил меня, еще небытного, Бог, что — кажется мне — веки веков звал и ждал Он меня и все, тоскуя, слушал, не донесется ли из бездны мой голос. Веки веков каждый день творил Он меня, а я все не хотел жить. Слепит Он меня из глины, вдунет в меня дыхание жизни, а оно сейчас же и выйдет назад через одно из отверстий созданного Им тела. И снова принимается Он за бесплодный Свой труд. Но победило наконец Божье терпенье: оказалось, что Бог — Любовь, — немножечко захотел я быть. Обрадовался Бог; забыл о своих неудачах: ликуя и благоухая, сотворил меня.

92. Но так захотел я быть, как быть невозможно. Хотел я чуточку быть, т. е. хотел отрезать себе ничтожный кусочек Бога, а всего Бога не хотел. Иначе: — я сразу *и хотел, и не хотел* Бога. Ни за что бы не поверил, что мыслима такая нелепость, возможна такая невозможность, если бы и сейчас ее не было. Ведь уже люблю моего Бога, а не могу все же сказать, что *очень* люблю. Боюсь умереть: жаль всего себя Ему отдать, хотя и знаю, что нет у меня ничего только моего. И все-таки сотворил меня Бог.

93. Как полюбил меня Бог, как полюбил! Невозможное сделал для меня: нелепое мое хотение превратил в бытие. — Он сотворил меня именно таким, каким я хотел быть. Он дал мне ровно столько бытия, сколько я просил: не меньше и не больше. Позволил мне отрезать от Него маленький кусочек, хотя Он и неделим. Он всемогущ и любит меня: хочет всего Себя мне отдать и мог бы это сделать. Но дать мне больше, чем я хочу, — все равно что сотворить меня против моей воли. Бог же полюбил во мне не автомата, а свободного сына.

94. Да что говорю: «сотворил»! — Бог все еще творит меня и все не может сотворить таким, каким хочет, ибо я все еще сразу и хочу, и не хочу. Все, что во мне, весь «я»: все — Божье и приходит от Бога, как сам Бог. Но во всем я отбираю себе самую малую часть. И это не новое какое-то творение, а то же самое творение. Ибо я — тот же самый во всем моем времени, а для Бога все сразу. Не отступает от меня творческая Божья Любовь; да я-то к ней не приближаюсь. И молча предлагает мне Бог всего Себя, я же отделяю себе кусочек, а от полноты Божьей отворачиваюсь: не требуется. И стоит Он с протянутыми в разъятье тягостном руками, израненный, отверженный мною, оплеванный.

95. Немного понять это можете лишь Вы, чуткая моя читательница. И только Вам расскажу, как обидел я Элените. — Сидели мы на балконе. Виднелись верхушки делеких дерев за рекою. Хотелось мне поцеловать (в первый раз) Элените. Но боялся я и колебался, вспоминал: «твоей святыни не нарушит поэта чистая рука» [25]. Чтобы отвлечься, говорю: «Посмотрите, как прекрасны на фоне лазурного неба зеленые березки». А Элените: «Что тут разговаривать! Целовать надо!» Так и сказала: «целовать». Не любила среднего залога: «целоваться»... Удивительная девушка была Элените, властно-нетерпеливая, валькирия! Победила в себе обиду, горькую и справедливую обиду на меня. Но не победила своей любви и — сломила слабую мою волю... А Бог вот ничего такого не сказал и не говорит, ибо дорога Ему моя свобода и больно Ему видеть меня рабом.

XVI

96. Горит и сияет на небе полдневное солнце. Озарена земля; но не приять ей всего сияния солнца: обессиленными возвращает она ему его лучи, а сама темнеет и стынет. — Пылает яростное солнце, разят его огненные лучи. И кажется, будто светлое, все животво-

рящее солнце все и умерщвляет, Аполлон Губитель, Небесный Дракон.

97. Безмерна Божья Ярость. «Страшно впасть в руки Бога живого»[26]. Невозможно видеть Его и не умереть. В «облаке густом» только еще близится Бог, а уже — «громы и молнии... и трубный глас весьма сильный». Дымится Синай, и восходит от него дым, как дым из печи; и вся гора сильно колеблется. «Всякий, кто прикоснется к горе, предан будет смерти»[27].

98. «Узришь лишь задняя Моя, а лицо Мое не будет зримо»[28]. — Гнев, ярость лишь «задняя Божья», призрак, предносящийся несовершенному естеству. Бог не разрушает созидаемого Им мира и, проходя, покрывает рукою Своею — Моисея. Это *мир* не выносит видения Божьей Полноты и разрушается при одном приближении Божества. Бог же никого не умерщвляет, Бог живых, а не мертвых[29], ибо Он — Любовь.

99. Божественная Любовь Бог. Он — вечное рождение Сына в лоне Отчем, т. е. вечное умирание и смерть Его ради Отца, но и вечное Его Духом Святым воскресение. Бог — вечная жизнь чрез вечную саможертвенную Смерть, — единство и покой бесконечного Своего движения.

100. Но Бог — Любовь большая, чем Божественная. Ради того, чего не было и нет, ради мира, ради меня, да — и ради меня, жертвенно умирает и умер Бог. Что перед этим Самозакланием Божества вопли и стоны мира, адские муки, беснование стихий?

101. Невыносима тяжесть земных, безвозвратных утрат... Ты устала, ты ждешь покоя, надеешься хоть перед смертью один раз полною грудью вздохнуть. — Не жди, не надейся. Все будем в аду, все в аду. И земная твоя мука — лишь предчувствие адской вечной. А весь ад — только маленькая огненная капля из великой чаши Божьих страданий.

XVII

102. Малую частицу Божьей Любви принял в себя мир. А уже обезумел от муки и страха. Уже считает, что большего страданья и быть не может, хотя его и боится. А разные лжепророки уверяют несчастных людей, что Бог справедливо карает их за грехи. Не хватает человеческих грехов для вечного огня: выдумывают новые, обвиняют потерявших от ужаса голову в грехах их отцов. Хульными устами клевещут на Божью Любовь, и глупостью подменяют Божью Мудрость. — «Потерпите, пострадайте немного на земле, а главное — под нашим руководством себя немного помучайте. Тогда не будет вам никакого ада. Пользуйтесь временем: время — деньги вечности. Разумеется, на земле плоховато. Зато будете без всяких забот вечно жить в селениях райских. Будете до потери сознания созерцать неизменного Бога и время от времени с наслаждением поглядывать вниз, где корчатся в адском огне ваши мучители и вообще все преуспевшие на земле. Подумайте, как неизреченно блаженство Божье! — Сидит Бог на радуге в натопленном солнечными лучами раю, дремлет и смотрит, как возникают, клубятся и рушатся воображаемые Им миры. Вокруг Него вместо птичек летают и весело насвистывают безногие рафаэлевские херувимчики, а поодаль — человекообразные ангелы не женятся и не посягают, но под немолчное пение Осанны танцуют «Тщетную предосторожность»[30]. И ничем-то Себя Бог не утомляет, и ничего-то особенного не делает».

103. Нет! Это нам самим хочется ленивого и сонного покоя, и выдумываем мы себе ленивого Бога. Тяжел Крест Божий. Не по плечу он миру. Не поднять нам его... Не Бог, а мир ничего не делает. Не Бог полусонно мечтает, а мир. В мире, а не в Боге нет любви, жертвенной — какая еще есть другая? И медленно в мире тянется время, день за днем, год за годом, века за веками.

104. О, если бы мир, если бы я захотел наконец жить полнотою Божественной Жизни! Если бы я, если бы мир захотел Божественно умереть! Не тянулось бы

лениво время. Неслось бы оно со стремительною быстротою, как дивные Божьи светила, по бесконечному кругу: смыкало бы начало свое со своим концом. Ничего бы не повторялось, но все бы и двигалось, и стояло; различенное было бы сразу. Погибало бы жертвенно все и воскресало, т. е. вечно бы жило блаженною жизнью чрез смерть. А великою силою Жертвы все было бы всем. Всему миру, малюсенькой букашке — с безмерною мукой, но и радуясь безмерно — отдавал бы я всего себя; блаженно бы умирал за всех: и за паука, и за гада, и за черную муху. А они бы все — и ленивый змей, и хлопотливая букашка — все спешили меня воскресить своей жертвенной смертью и воскрешали. Но я бы заранее о том не знал или — как бы не знал: жертвенна ли смерть, если наверно знаешь, что воскреснешь? А как бы радостно встречались мы на нашей, все той же земле! Смеялись бы и плакали от радости: так, что не успевали бы поплакать от горя. Всех бы, всех я любил. Никто бы мне не был противен. Ведь противное — то же, что и мучительное. А страшна ли мне самая сильная мука, раз я тебя люблю? Смеялся бы я от удивления, что вот: любит меня забавная козявка, на самом же деле не козявка любит, а Бог, и только представился Бог козявкой. И сам бы я — страшно подумать! — был Богом. Как бы удивлялся я! как бы за это любил Бога!

105. Но не захотел, не хочу я всего этого! Не хочет всего этого мир! Тяжела ноша Божья... не по плечу... не поднять...

XVIII

106. Звал Бог небытный мир из небытной бездны, являя ей, слепой, сиянье свое. И не явственно, но прозрел что-то мир. Как в облаке густом увидел он сияние Божье. И такое было это сиянье, такая это была Элените, что устремился к Божьему сиянию мир. Но взглянул еще раз — увидел сияющий Крест и весь от

ужаса содрогнулся. Столько было в этой пылающей Любви невыразимой Муки. Хотел мир объять эту страждущую Любовь и — не хотел. И устремился к ней и отпрянул: немного лишь сдвинулся с места... Невыносимая тоска мира о том, что боится, не хочет он приять Бога, сгущалась в черные тучи, остывала и твердела в черную землю. Но верилось, что захочешь и — станет сил объять Божью Любовь: загорались бесчисленные звезды, рассеивалась в них мечта о Божественном Солнце. И больно было, что мало желанья; плакал мир: падал из черных туч светлый дождь, и выбивали из земли чистые реки, сливались в отражавшее звезды великое море. Горько смеялся мир над своим бессилием и страхом: как черные вороны, метались и кружились бедные бесы. Безвольно мечтал мир, что будет наконец с Богом: далёко-далёко в прозрачных небесах, еще дальше: там, где уже нет небес, призрачным светом мерцало бесплотное ангельское царство.

VI

Распятый

XIX

107. Не сомневайтесь, светловолосая читательница, не качайте с недоверием головой. Вам кажется странным «жить, чтоб мыслить и страдать»[31]. Я постарше и хорошо знаю, что и для Вас нет наслажденья без муки. Не стану Вас смущать преждевременным описанием внутренних противоречий брачной жизни. Но ведь мечтаете же Вы иногда о такой любви, что «всё» ради нее вынесете и «сгорит» в ней Ваша жизнь. Попытайтесь выкинуть из грез Ваших «невыносимые» (разумеется — и «красивые») страданья. Сами увидите, какою пресною покажется Вам мечта о любви: просто недостойною Вас покажется. Не стыдитесь этой романтики. Она свойственна и Элените, у которой, по ее

собственным словам, «все вполне сознательно». Даже мы, мужчины, не мечтаем о любви без страдания. Недаром в древности, когда хоть в земной любви люди кое-что еще смыслили, Амура изображали со стрелою, а то и с когтями грифона на ногах, а Пеннорожденную считали жестокой богинею.

108. Можно ли вообще наслаждаться, если не страдаешь? — Как следует наслаждаться можно только самим страданьем. Возьмите для примера маркиза де Сада. Он, говорят, наслаждался тем, что мучал других. Но ведь, мучая другого, знал же он, что тот страдает? — Не только знал, а и очень даже чувствовал, т. е. сострадал. Со-страдая же другому, человек, как это из самого слова видно, страдает его страданьем, хотя, правда, и в малой степени. Таким образом, маркиз наслаждался тем, что сам себя мучал. И оказывается он двойником писателя Захер Мазоха, который в свою очередь наслаждался тем, что его по собственной его настоятельной просьбе мучали женщины. Так даже случай с унтер-офицерской вдовой представляется вполне возможным и совсем несмешным, хотя, как правило, со-страдание создает страдание, а не наоборот. Мир существует страдая только потому, что Христос ему со-страдает.

109. Всякое страдание связано с разъятием или распадом. Оно немного уже и смерть. Совершенно напрасно люди воображают, что они хотят только жить, а умирать вовсе не хотят. Столь велико недомыслие, что не так давно попытались даже Христово учение исказить, утверждая, будто смысл его в том, чтобы уничтожить смерть[32]. Было бы вполне правильно, если бы при этом говорили о победе над смертью же, т. е. о победе Божественной или полной смерти над неполною. Ибо лишь таким путем и достижима проповеданная Христом Жизнь через Смерть или Богобытие. А то думают спастись от всякой смерти, да еще с помощью разных хитроумных приемов. Но и помимо всего этого большинство только из рабьего страха не обвиняет Господа Бога за то, что не дал Он нам какой-то иной жизни: без смерти и страданий. Богу не к чему даже указывать на невозможность подобной нелепости, т. е. все того же противоестественного сочетания «хочу» с «не хочу». — «Чего же, — может Он сказать, — вы еще

хотите? Я дал вам именно то, чего вы просили. Хотите жить и наслаждаться еще больше? — Больше страдайте и умирайте. Примите Меня всего».

110. Вне всякого сомнения, хотят люди жизни чрез смерть, наслажденья страданьем или блаженства, но только сами не знают, чего хотят. Разделилися они с Богом, разделили Его и потому всё уже разделяют. Одного и того же — Божьей Жизни чрез Смерть — сразу и хотят они, и не хотят, внутренно разделяясь. А воображают, двуглазые, будто хотят одного: жизни и наслаждений, не хотят же другого: смерти и страданий. Думают они, будто сами, по доброй воле живут и наслаждаются, а смерть и страдание — лишь роковые следствия, уповательно устранимые. И вместо того, чтобы подойти к Богобытию с другого конца: со стороны страданий и смерти, — измышляют они, будто не по доброй воле страдают и умирают, а кто-то их мучает и умерщвляет, Бог или дьявол. Конечно, дьявол, т. е. лукавый змий, — «человеко-убийца искони»[33]. Но он убивает в нас настоящего человека, причисляя его к сонму бесплотных ангелов: убивает тем, что лжет нам, выдавая за истинную жизнь вечно живущую смерть. Верно он сказал: «не умрете», — но лукаво умолчал: «и жить не будете»; правильную же мысль: «будете Богом» — извратил, употребив множественное число и не к месту прибавив «как бы»[34], хотя Бог восхотел, чтобы мы были не «как бы Им», а — Им и вместо Него. Солгал змий, а мы-то, дорогая читательница, так ему и поверили на слово... Конечно, поверили или (что — то же самое) сами себя обманули: вместо всего Богобытия взяли лишь малую часть, да и ту надвое делим. И не понимаем, что, приняв часть Божьей Любви, жертвуем уже собою (хотя и мало), т. е. страдаем и умираем. Без понимания же этого нет, строго говоря, и жертвы: есть только жгучая бессмысленная мука. Бедные мы, глупые мы люди!

111. Впрочем, как же человеку и понять нелепость своего существования? — Подслеповатый разум его жалко пресмыкается, а на небо даже не смотрит. В разуме своем человек истинный дьявол, сам себя обманывает и себе самому лжет. Разобью ли мой разум, зеркало мое, о камень?

112. В Себе самом жертвенно умирает Бог ради другого Себя, умирает до конца: так, что и воскресает. Потому вечно живет Бог Своею Жизнью чрез Смерть. Жертвенно умирающий Бог и есть Божественный Разум. Себя, и только Себя, но ради другого Себя приносит в жертву Божественный Разум, разъединяет, разлагает, распыляет до небытия. Не ленив Он, не медлителен. Не питается прахом, ибо другого жизнью Своею питает, подобный пеликану пустынному. Не пресмыкается по земле, но все объемлет: «И в небе Он, и в бездне Он». И в движении вечном Его, в умирании Его вечном сияет великая Правда Божественной Жертвы.

113. Но, увлеченный бесконечною жалостью к ничтожному миру, ниспал Разум на землю. Обломал и потерял он свои звенящие крылья, угасил пламень свой влажным прахом земли. Змием, истребляющим не себя, но другого себя, стал Разум, холодным, бесстрастным, ленивым, медлительно развивающим кольца вечности в прямую, дурную бесконечность. Если бы мог он безумствовать!

XX

114. Разделяю я смерть и жизнь, страданье и наслажденье, ибо разумничая разделяю себя; разделяю себя, ибо разделяю себя и Бога; разделяю себя и Бога, ибо мало Бога хочу (хочу и не хочу сразу). Если взять настоящее Божье «хочу», каким бы оно должно быть, то — *не* хочу я Бога. А это маленькое словечко «не» — глубочайшая тайна. В этом маленьком «не» — все мировое зло.

115. Маленькое «не» в моем «не хочу всего Бога» или даже просто в моем «не хочу Бога» (ибо не мое хотение Его разделяет, но сам Он, неделимый, ради меня Себя разделяет), маленькое мое «не» вовсе не обозначает только недостаток моего хотения. Если бы *так* было, — Бог бы прибавил мне хотения. Он же любит меня и всемогущ. Не значит маленькое «не» и того, что я отвергаю Бога. Как же могу я отвергать Его, если и

живу-то лишь тем, что Его хочу? И уже совсем не означает маленькое «не», что вместо Бога я хочу чего-то другого. Ничего, кроме Бога, во всем свете не сыщешь.

116. Вот какое это «не» маленькое! такое маленькое, что кажется: и совсем его нет. Однако чувствую: виноват в том, что пытаюсь уничтожить мое «хочу» этим «не», — и перед самим собой за него отвечаю. А если отвечаю, то должно оно быть. Следовательно, хочу я это маленькое «не» или — как бы хочу. Но все же удивительным образом оно есть. — Пока не сознавал себя за него виноватым, совсем его не было: начал сознавать, и оказывается: не есть, а *было* оно; сознал, и — его как бы и не было. Непонятным образом живет оно; уж не так ли, как живущая смерть?

117. Бедная моя читательница, боюсь, что помутилась завитая Ваша головка и что ничего-ничего не понимаете Вы в этом маленьком «не», хотя, по моему мнению, нежному женскому сердцу оно ближе, чем мужскому. Умоляю Вас: сделайте все-таки необычное для Вас умственное усилие: подумайте об этом «не». На мужчин я уже не надеюсь. Они признают все законы логики и не любят совпадения противоречий. Вы же как женщина чувствуете тайну нашей сотворенной природы. Вам свойственна «logique du coeur» [35], причиняющая мне столько неприятностей.

118. Какое это хотя и маленькое, а могущественное «не»! — Оно в Вас; а если оно в Вас, то во мне не быть его уже не может. Оно во всякой твари, во всем мирозданьи. И хотя оно «не», а в нем весь мир как бы одно. Иногда, правда, покажется, что стоит лишь как следует захотеть, и сейчас же не будет проклятого «не»: сразу исчезнет оно и в Вас, и везде. И станете Вы Элените, Элените — Евою, а Ева — всем миром. Ведь только «не» всех разъединяет. Но не уничтожишь «не»: сидит оно и в Вас, и я уже не хочу захотеть. И Элените не Ева, а Вы, к огорчению моему, не Элените. Однако совсем без «не» очень уж большое получится смешенье. Верно, надо не уничтожить его, а

заменить «настоящим не» или — отыскать в нем это *«настоящее не»*. Настоящее же «не», конечно, не помешает Вам стать Элените, но помешает Элените стать супругой Адама. Но о «настоящем не» пока еще рано говорить, а Вам, простите, не по силам слушать.

119. Маленькое «не» — вольная леность мира. По вольной лени своей мир не возлетел из бездны небытия к Богу, но выполз из нее, как тощий неповоротливый клоп, уселся на покрывший всю бездну мизинец Божьей ноги, сосет Божью кровь и с места не сходит. Оттого в «не» и прячется страх смерти; оттого из «не» и сочится уныние. Но лучше назвать маленькое «не» нашим «общим» или «первородным» грехом.

120. Оно — «первородный» наш грех, ибо не без нашей вины и, стало быть, не без нашего «не» появляемся мы на свет. Только святоши уверяют, будто рождается человек потому, что родители его согрешили. Сами, по доброй воле рождаемся. Но *так* мы рождаемся, что *как бы* и раньше нас грех наш. Здесь тоже: сознаем мы, что грех *был*, но не сознаем, что он есть. Во всяком случае, не потому «не» — первородный грех, что согрешил какой-то индивидуум, наш праотец, а мы за его гортанобесие отвечаем. Существование подобного праотца более чем сомнительно; да и само имя его по-еврейски значит просто «человек», т. е. человечество: все люди вместе и каждый в отдельности. Что же, в самом деле, это за индивидуум, если у него нет родителей? А если — чудо, так уж лучше допустить, что в человечестве нет ни первого индивидуума, ни последнего. Тогда и получится точно соответствующая вечно живущей смерти дурная бесконечность поколений. Иисус же Христос будет и альфою, и омегою[36]. Что же до ответа за чужие грехи перед Богом, так это и совсем неправдоподобно. — Не Бог меня за мой грех осуждает, а я сам: Бого*человек* судит. К тому же Бог говорит мне: «не суди», т. е. «не осуждай другого» (себя-то можно). Неужели же Он одною мерою мерит меня, а другою — Себя? выдумывает для меня законы, которых Сам не соблюдает? — Никогда этому не поверю, ибо уже знаю: Бог справедлив. Если же не осуждает Он меня за мои грехи, так станет ли осуж-

дать за чужие? — Конечно, не станет, как и сам я не стану, потому что с меня и собственных моих грехов достаточно.

121. Но в том-то и дело, что чужие грехи для меня не чужие, а мои собственные. Все мы, хотя и каждый по-своему, прибавляем к своему «хочу» одно и то же, незаметное, как тоненькая ниточка, «не». В нем, даже в нем, все мы -- один Адам. И если мы как бы и без вины виноваты (ибо лишь «как бы» есть «не»), то все мы друг за друга виноваты. Все грехи — один наш «общий» грех. Во всяком грехе я соучаствую, всяким грешен: во всех и за всех виноват. Яблочко, съеденное Евою, правда, не вполне определенный, но все же и не безобидный плод. До сих пор я его ёще жую. Жую вовсе не потому только, что Вы мне его предлагаете и что из чувства куртуазии не могу же я пустить Вас одну блуждать за оградою рая, а и потому, что кажется он мне самым вкусным из земных плодов.

122. Отсюда Вы можете вывести, что, если бы хоть один из нас преодолел маленькое «не», — нигде бы его не осталось, не было бы его даже как бы. Ведь не забудете же Вы, сострадательная читательница, что немного и из-за Вас покинул я рай. Уверен, что когда спасетесь Вы и предстанете пред лицо Божье, то (не в первую и не во вторую очередь, но — все же) поднимете вопрос и о моем спасении. Вы скажете: «На земле остался мой поэт. Он говорил мне много приятного». (О неприятном Вы, став святой, забудете.) «Хочу его видеть здесь». Суровые, убеленные сединами старцы воспротивятся: «Он богохульник и кощун». Попавшие в рай старые девы присовокупят: «Он под предлогом богословия непристойно за Вами волочился» [37]. А Вы: «Всем вам несвойственна «logique du coeur». Вернусь на землю, если его не примете». И знаете, вспыльчивая моя читательница: Господь Бог будет на Вашей стороне, старцев припугнет Ваша угроза, со святыми же старицами мы втроем легко справимся.

•

XXI

123. Маленькое, но могущественное «не» и есть зло. Ибо зло или грех не стихийная сила, как умствуют манихеи[38], а недостаток, вольная немощь. Кажется же зло чем-то потому, что оно недостаток *силы* или *бытия*. Смотришь ты на силу, чувствуешь ее недостаток, но не видишь недостатка, которого нет, и путаешь его с самою силою. Потому, пытаясь одолеть зло, ты вместо того, чтобы усилить силу и ею исполниться, бежишь от нее и слабеешь или пытаешься уничтожить силу, которая — добро. Повесил ты злодея, вообразив, что он и есть зло, а зло-то лишь перебралось из него в тебя, и не злодея, но Христа ты повесил. Почему же чувствуем мы недостаток силы, ты и сам далее сообразишь. В Боге же недостатка силы нет: никак не умаляет Он Своего хотения. В Боге либо нет зла, либо оно что-то другое. А в нас во всех зло есть, но — сравнительно.

* * *

124. Зло разделяет мир с Богом и разъединяет самый мир. Не совсем разъединен мир. Но единство его во зле особое, не настоящее, а распределительное, и такое малое, что можно его и не заметить. Одна и та же жизнь распылилась во множество как бы и отдельных жизней, как бы и самостоятельных мирков; в каждом же из них она не целостно и даже не в пропорциональном умалении, но словно лишь некоторою своею частью. Всякая тварь живет как бы сама по себе. Связана она со всеми прочими лишь невидимыми ниточками, которые все утоньшаются, а не рвутся. Но и не могут они порваться: не может умереть мир. Зло по-особому — распределительно, — разъединяя его, не дает ему умереть. Зло и есть не-хотение умереть. Оно не страдание мира: страдание — причастие мира, хотя и малое, Божьему Состраданию и страдание Бога в мире. Оно и не наслаждение: наслаждается Бог страданьем Своим. Зло — недостаточность страдания и смерти, разъединения, а потому и единства. Ибо мир должен быть не разъединенностью и не единством, но — всеединством в жизни чрез жертвенную смерть.

125. Как бы не хочет распределяющая себя Жизнь жертвенно умирать в несмысленном ягненке и напитать голодного льва, которого давно-давно, а может быть никогда, насытил телом своим мудрый и благочестивый боддисатва[39]. Но эта же жизнь хочет наслаждаться и жить, как бы забыв о муках и смерти, в голодном льве, у которого и на хвосте вырос коготь. Нет мудрого боддисатвы, и лев принужден питаться ягненком. Но такою же нежеланною жалкою смертью погибнет и лев. Может быть, его, уже слепого и старого, подстрелит какой-нибудь Тартарен из Тараскона... Не понять глупому ягненку, что смерть его — жертва, созидающая и его жизнь, которая наслаждается во льве, хвостом заметающем свои следы. Ценою страданий и смерти покупает себе мир жизнь, но не стоит эта жизнь и тридцати серебреников. Ибо лишь в ничтожной мере мир причастен Божественной Жизни, в коей все становится всем. Но, подобный скрывающему свои следы льву, Христос — мудрый агнец.

126. Не сознает мир своего зла ни в бесчувственном камне, ни в рабствующем тлению звере и как бы безвинен. И боль-то позвоночное ощущает для того, чтобы как-нибудь собой не пожертвовать. Но я, человек, осмысляю в себе страдание мира; и весь мир сознает во мне свое «не», свой грех, свое зло. Правда, и я — зверь, и звериные мои страсти сильнее меня. Но уже сознаю их малость, уже хотел бы отнять у них маленькое «не». Не их хочу уничтожить, но — только их малость. Не ослабить их должен, но — беспредельно усилить. Так отнял ап. Павел у своей ненависти ко Христу ее маленькое «не», и стала она великою ревностью о Христе, Божьей Любовью.

127. Один испанский инквизитор хотел примерно наказать злую еретичку, которая жила в блуде и еще дерзала утверждать, что Бог простил Иуду. А была она крещеной еврейкой. Долго думал инквизитор, как лучше отомстить ей за многообразное оскорбление Бога. Всякая казнь казалось ему слишком легкой и краткой; и немного опасался он, что Бог все-таки спа-

сет ее душу, ибо с милосердием Божьим ничего почти нельзя предвидеть. Ревность же о Боге и ненависть к еретичке все больше разгорались в сердце инквизитора. Наконец решил он погубить не только тело ее, которое представлялось ему хотя и красивым, но тленным, а и бессмертную душу. И замыслил он сделать ее грех никак не извинимым посредством блудного осквернения архиерейского сана. Приобщившись, призвал он ее к себе и, рискуя собственною душою (ибо мог он, как и случилось, умереть внезапно), предался ее соблазнам: только бы умертвить ее душу. Но, когда еретичка в плотском грехе уже почти умертвила ее, воскликнул инквизитор: «О!.. милая!..» — и тут же испустил дух и окоченел. Хотя умер он без покаяния, вознесен он был в рай, а там через три дня увидел, что она, которую через ненависть огненно и до жертвы возлюбил он, тоже в раю, ибо несправедливо сожгли ее как ведьму, обольстившую и погубившую испанского инквизитора.

128. Люблю тебя и хочу всего себя тебе отдать, умереть за тебя. А ты вот так же любишь меня и того же хочешь. И говоришь: «целовать надо!» Нельзя не принять твоей жертвы, ибо — хочешь ты ее. Но я не твоей жертвы хочу: хочу собой пожертвовать за тебя. Что же тебе мне отдать, когда в твоей жертве тебя как бы и нет? — Хорошо, отдам тебе самое дорогое мое — любовь мою к тебе: не жертвой твоей, палачом твоим буду... Нет, огненный круг охватил нас. Уже не понять: кто палач, кто жертва. Соединяет нас на миг любовь. Не жертвенная ли любовь к тому, кого еще нет?

129. Но лишь на вершинах любви просветляется темная страсть и мерцает Божественный свет... Не виноват я, что — зверь; виноват, что не очеловечил своего зверства, а купил презерватив. Сознаю свой грех, ибо немного хочу быть человеком; грешен — потому, что немного хочу. Многое могу и с малым хотеньем моим. Волка превратил я в доброго верного пса, приручил дикого быка, обуздал коня и даже из тигра сделал безобидного кота-атеиста. Знаю: еще больше могу, и не вижу границ моей мощи. Могу я *только* любить, *толь-*

ко страдать, ни за что умереть. Могу, могу, конечно, могу, да вот... не хочу, и с этим «не» ничего не поделаешь.

XXII

130. Ну, хорошо: я *не* хочу. Но ведь Бог-то, что во мне, хочет без всякого «не». Как же может весь Бог не всецело хотеть?

131. Хочет Бог вполне умереть: жертвенною Своею Любовью всецело обожить мир. Но ради свободы мира не позволяет Он воле Своей всецело проявиться, стать делом. Хочет Он без всякого «не», а принуждает Себя, как раба, делать лишь то, что хочет мир. Не дает Он Себе излить в мир больше любви, чем мир просит. Страдает Он малостью мировой муки: полуживет без надежды на Смерть, вечно умирает в аду. Невыносимым огнем горит Божье Сердце. Всякая радость мира Богу уже не в радость. А мир этого и не замечает. Так сделался Бог человеком и так тайно пребывает в мире, что не знаешь, есть Бог или нет Его. Хочет в тебе Он и говорит, а ты и не знаешь: Бог ли это или ты сам все выдумываешь.

XXIII

132. Пред самим собой виноват я. Но сознал я свою вину, сознал в ней, как в малости моей жизни, справедливую кару: приятием кары отвергаю вину. И вот уже нет моей вины: я, искусный арифметик, ее аннулировал. Недостаточно хочу умереть — недостаточно живу; мало страдаю — мало и наслаждаюсь. Кажется, все в порядке и вполне справедливо... А вот и не все в порядке!

133. Трижды отрекся св. Петр. Простил его Христос и необыкновенные сказал ему слова. Но во всю свою жизнь не забыл апостол о своем отреченье. Всегда красны были его глаза от горьких слез. Пострадал он на кресте, умер и вознесен на небо. Но и там он ничего не забыл. Все красны его глаза. Чем лучше ему, тем горше память о былом. Да и было ли оно? — Св. Петр живет в Боге; для Бога же все, становясь прошлым, остается и настоящим... Всякое слово Божие, всякий взгляд Божий источают в душу св. апостола неизреченную любовь. От сладостной этой Любви не знает даже он, на небе ли он или уже на земле, и плачет, безутешно и радостно плачет навзрыд. Видит: Бог его давно простил, да никогда и не сердился. Видит: смотрит на него Бог с улыбкой, как на провинившегося ребенка. И хочется св. Петру повторить свои же слова: «Выйди от меня, Господи, ибо я человек грешный!» [40] Но не может он их повторить. А Бог не мешает ему плакать, не отнимает у старика памяти, хотя как всемогущий и мог бы это сделать. Бог знает, что так св. Петру лучше. Не сам ли Господь говорил: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся»? [41]

134. Не святой я Петр, да и вообще не святой. А как вспомню о Божьей Любви ко мне... — Ведь Сына за меня отдал; не бесстрастно, не равнодушно отдал, конечно; — это Любовь, а не механика и не комедия, хотя бы и Божественная. Ведь Сын, сам Бог, подъят из-за меня на Крест и, оставленный всеми, Отцу вопиет: «Боже мой, Боже мой, зачем Ты Меня оставил?» Или ты думаешь, что Христос позабыл о земной Своей жизни, о твоих плевках, о Голгофе? Или вспоминаемое Им такая же полумертвая мысль, как твое воспоминание, а не сама Его жизнь? Не воображаешь ли, что Тело Его — призрак? А ведь хлеб, который ты ешь, и вино, которое пьешь, да и сам ты: все — Его Тело. Или ты тоже призрак?

135. Да, как только вспомню все это, так сейчас же почувствую себя виноватым перед Богом. Нет, Он меня не осуждает и не карает. Он все мне простил, да и не прощал даже, ибо никогда не обвинял. Но: «Знаешь ты, — говорила мне Элените, — что прощен, хотя

и нельзя тебе простить, а все-таки — кайся». — Хочу снова пережить мою жизнь: не для того, чтобы пережить, а — чтобы выстрадать все ее ничтожество. Это же Бог во мне страдает, Бога я истязаю... Издеваюсь над собой и вдруг — слышу собственный свой голос в толпе на Голгофе: «Других спасал, а Себя не может спасти...»[42] Пью холодное золотистое вино. Но вино уже не вино, а уксус, и я подымаю на трости намоченную в нем губку и даю Ему пить...

136. Но все прошло: ничего не вернешь. Сделанного не поправишь. Бог оправдывает мир: потому лишь есть кара, что Бог воплотился. Но как же оправдает себя мир пред безвинно страдающим Богом? Смертью ли? Но умру ли Божьею Смертью, если даже Богу запрещаю ею умереть, и Бог меня слушается? Низверг я Христа моего в последнюю, ледяную глубину ада, где слезы, не успевая выступить из глаз, застывают...

XXIV

137. Ну, что же, Бог мой, Христос мой? — Несчастны мы оба. Не помогли Тебе Твоя мудрость, Твое всемогущество: победила их Твоя любовь ко мне. Сделался Ты моим безответным рабом... Сказал бы я Тебе: «Зачем, зачем полюбил Ты меня?! Уйди от меня: я человек грешный». Но силы не хватит сказать: да и знаю: все равно не уйдешь, не разлюбишь... Любовь Твоя обманула Твою мудрость, и даром пропала Твоя великая жертва. Действительно, неизвестно, зачем Тебя оставил Отец. — Мира, меня Ты не спасешь, не сделаешь Богом... А я — я вижу Твою любовь и плачу над Твоею кротостью; но — мало люблю Тебя и, право, не могу захотеть так же, как Ты хочешь.

138. Что же? — Будем вместе жить этою несовершенною жизнью, вечно томиться в аду, я — за грехи, Ты — только из любви ко мне и безвинно... Ты не оставишь меня. — Всегда смогу услышать Твой ровный и ти-

хий голос, если и не увидеть, то почувствовать кроткий и скорбный Твой взор. Всегда смогу узнать, как бы Ты поступил на моем месте: не надо ни Закона, ни пророков. Конечно, я-то буду от Тебя уходить: снова и снова буду грешить. Но ведь Ты уже все мне простил (хотя это слово и не точно). Ты за все мои грехи пострадал. Не разгневаешься Ты, когда я от Тебя отойду: будешь молча ждать, пока не вернусь к Тебе с опустошенной душою и, рыдая, не припаду к Твоим прободенным ногам.

139. Ты научишь, Ты учишь уже меня жалеть и любить наш скудный мир. Впрочем, знаю ли я другой? Ты показываешь, как и в нем светится нетленная Твоя красота. И начинаю я любить сами недостатки его, благословлять страдание. Придет смерть — повторю слова Твоего святого: «Добро пожаловать, сестра моя!» [43] Благословляю и вечную адскую муку. Силою Твоею вынесу и ее. Ты ведь простишь мне, если иногда стану в позу древнеримского героя. — Не такая уж беда немного покрасоваться перед людьми своею мукою, особенно — адскою. Но Ты не осудишь меня, как другие, когда буду кричать и плакать, точно малое дитя. — Сам Ты возопил на Кресте и знаешь: крики и плач не мешают бесконечно страдать и терпеть без конца. И только еле заметно, но светло улыбнешься Ты, увидев, что приятны мне рыданья, судорогою сжимающие горло, а иногда — и немного нарочны.

140. Ты благословляешь и расслабленно-умиленное терпенье, зная, что приходит оно от долгой муки и нелепых метаний. Знаешь, что оно — усталость бессильной жизни. Но зовешь Ты к безмерному усилию — так, как один Ты умеешь звать: не принуждая. И вот, буду я с Тобою не только терпеть, а и жить, — жить всею жизнью, на какую только способен немощный наш мир. Не раз усумнюсь в силе жертвы: недостанет любви, испугаюсь страданья. Но Ты дашь мне силы сделать все, что только захочу. И будет мне иногда казаться — наверно, и в аду есть свои сны, — что во мне пробуждается мир и сотрясаются его ветхие устои. Будет мне сниться, что подымается великая буря... О, я знаю, в Тебе она есть. Ты царь. Только царь может так страдать. Но Ты ее не подымешь, ибо — я ниспаду в расслабленно-умиленное терпенье.

VII
Начало

XXV

141. «Послушай, сочинитель. В тщании своем признать зло и диавола не сущими домудровал ты до того, что силу греха считаешь уже и вовсе неодолимою. В поучение тебе сообщу не сказку, а быль. — Однажды привели в обитель одержимого. А надо сказать, что пребывающий в одержимом бес знает грехи других людей и на близком расстоянии может читать в их душе, как в раскрытой напечатанной крупными буквами книге. Как часто случается, собралась вокруг одержимого братия и стала вопрошать беса, ибо по человечеству хотя и страшно это, а весьма занимательно. Сверх того надлежит отметить, что прежде, нежели изгонять беса святою заклинательною молитвою, всегда предпочтительнее дознаться, какого он аггельского чина и, частнее, многое ли ему ведомо, ибо и бесы, подобно людям, различествуют по знаниям. Сим путем удается иногда уличить беса в какой-либо ошибке, а тогда он от великого своего смущения внезапно слабеет и не в силе уже противустать заклинательной молитве св. Василия Великого. Итак, говорю я, в то время когда иноки испытывали беса и дивились обширным его сведениям, нечистый, падкий на людскую хвалу, возьми и возгласи: «А я знаю, — говорит, — какой тяжкий, смертный грех соделал тот чернец, что проходит по двору. Призовите его». И рукою одержимого указал бес на проходившего в некоем отдалении юного чернеца. Однако же последний не утратил присутствия духа и не приблизился, хотя, слыша прореченное о нем, и убоялся стыда ради человеческого. Напротив того, немедленно, со всех, можно сказать, ног бросился он к духовному своему отцу, который не вышел на двор, но продолжал в келии своей окормлять живот свой чтением Священного Писания. Исповедовал ему чернец грех

свой и получил отпущение. Засим возвращается, небоязненно подходит к бесу и мужественно ему говорит: «Скажи же теперь, проклятый, какой ты мой грех знаешь!» — «Хоть на небо меня пошли, — ответствует бес, — а не могу возвестить. Сию минуту как бы и знал; теперь же, Бог дай (так богохульствуя часто говорят бесы вместо общечеловеческого „черт возьми“), ровно ничего не вспоминаю. Точно и не было на душе твоей никакого греха». После этого происшествия иноки купными усилиями, но уже без чрезмерного труда изгнали беса за лжесвидетельство. Отсюда хотя и приточным образом, но легко усматривается, какое нестойкое бытие грех, к чему отъинуды [44] и сам ты умозаключаешь. Также от священников многократно я слышал, что, встречаясь с духовным своим сыном, вовсе не помнят они о тех его грехах, в коих он им на духу каялся, и беседуют с ним как ни в чем не бывало» [45].

— Ну, этому-то я не верю. Тогда бы не предписывал им в свое время Святейший Синод доносить по начальству о злых умыслах на царя. Да и вся быль твоя — поповская выдумка. Непонятно, к чему ты ее рассказал. —

142. «А к тому, что грех очень непрочное бытие и что сокрушенное сознание греха в таинстве исповеди с корнем оный уничтожает. Если ты основательно утверждаешь, что грех не может быть вечным бытием, поелику существует он «как бы», вечное же, истинное и Божественное бытие не «как бы» существует, то должен ты и правильно умозаключать. Не следует ли, говорю я, что сам ты сотворяешь свой грех? И Господь, без всякого сомнения, столь же легко может уничтожить твое, сколь и тебя самого, сотворенного Им из небытия. Поэтому после раскаяния предстаешь ты пред Богом омытым, чистым, невинным, подобным только что приявшему св. крещение младенцу. И уже не видится никаких препятствий тому, чтобы усовершил тебя Господь, если только ты опять не нагрешишь, что возможно. Таким образом, миросозерцание твое мрачно и безблагодатно. И слишком много в нем еллинского блудословия. Похабно, но невразумительно».

— Не станет благодать делать меня рабом или вещью. Разве Церковь банкирская контора, а поп —

бухгалтер? Как это нет препятствий к тому, чтобы сделал меня бог совершенным, раз я совершенства не хочу, не хочу весь я, глубочайшим и всевременным хотением моим, во веки веков и на веки веков не хочу? Никакая исповедь не может увеличить *мое* хотение ни на земле, ни за гробом. Только сам я могу вполне захотеть. —

143. «Горделивый помысел, к тому же сопряженный с охулением иерейского сана. Потребна ли тогда тебе, впадающему в лютеранизм, Святая Церковь, которую уже сопоставил ты с полезным, но мирским учреждением?»

— Бог и Церковь могут захотеть для меня и за меня только в *моем* свободном хотении, только — *как я сам*. Не в уничтожении грехов дело: они сами собой уничтожаются, как дым от лица огня. При чем тут лютеранство? — В Евангелии говорится не о покаянии, не об исповеди (да и что еще значит «исповедь», «исповедайтеся Господу»?), а о *«метании»*, т. е. «умопремене» [46]. И в каком еще контексте говорится! — «Премените ум, *ибо* приблизилось Царство Божие» [47]. В воде крещения человек не омывается, но умирает, чтобы восстать к новой жизни. Так и в таинстве исповеди он весь внутренно перерождается, преобразуется. И только такое свободное самопреобразование превращает «не хочу» в «хочу» и тем обличает небытность «не», греха или зла. Разумеется, грех не Божье бытие: ты прав. Но может ли грех быть и не моим созданием? Могу ли я что-либо сотворить? Как небытная тварь может не то чтобы сотворить, но хоть выдумать что-либо, чего бы уже не было в Боге? Один лишь Бог творит из ничего, да и то — Он творит свободное, т. е. самовозникающее, существо, каким должен быть весь Его мир. И потому не станет Он уничтожать это существо: тебя ли, меня ли или мир. Тварь же из себя или из ничего не может ничего сотворить. Нет, и не мое бытие «не»! —

XXVI

144. Возникает таинственное «не» в сознании его мною, как бледный призрак того, чего не было, и в этом же сознании исчезает. Не знаешь, есть ли оно или нет или ты сам все выдумываешь. А может быть, оно — что-то совсем другое и все же как-то Божье?.. Странное «не»! Точь-в-точь, как Вы, моя читательница. — Появились Вы просто в качестве литературного приема. Тем не менее сразу же что-то шелохнулось в моем сердце; а очень скоро и совсем ясно стало, что Вы нечто большее, чем прием и моя выдумка. Право, точно не я выдумывал Вас, а либо кто-то другой Вас творил, либо Вы уже были. Не мог даже я удержаться от легкого флирта с Вами и прямо ощущал, как Вы сердитесь, хотя и улыбаясь, на мою слишком уж поэтическую бесцеремонность. Все с большею ясностью представлял я себе Вашу наружность и, как могли Вы заметить, душевные Ваши качества. В конце концов мне становится немного жутко. А вдруг я совсем Вас признáю? Ведь начали Вы уже странным образом сливаться с Элените, которая несомненно была, но в свою очередь как-то «универсализировалась»... Ах, как я наказан! — По замыслу моему, должны Вы были мне помочь; вместо же этого, чем дальше, тем больше мешали. Как маленькое мое «не», Вы неумолимо ограничивали меня, обрывая порывы моего метафизического вдохновения. И теперь как будто выходит, что уже не я командую, а Вы командуете. Я и рад бы в рай, да Вы вопреки светлым моим надеждам меня не пускаете: и подумать-то как следует о рае не даете. Вьетесь вокруг, как — извините за выражение — злоумышленная муха.

Я, отрок, зажигаю свечи,
Огонь священный берегу,
Она, без мысли и без речи,
На том смеется берегу [48].

145. Впрочем, может быть, Вы и в самом деле уже «на том берегу», а я, по обыкновению своему путая прошлое с настоящим, преувеличиваю опасность.

Есть признаки, что Ваше загадочное существование приходит к концу; и Ваше место угрожает занять какое-то духовное лицо. Так всегда бывает: грешная природа не терпит пустоты и неудержимо двоится, а слишком быстрый расцвет влечет за собою и быструю гибель. Как бы то ни было, за последнее время я все чаще о Вас и даже (простите это невольно вырвавшееся «даже») об Элените забываю. Думаю как бы и о Вас, а оказывается: совсем о другом. Просто до неприличия не о Вас думаю: до того, что чуть-чуть не заговорил с Вами о «настоящем не».

146. Но как все же удивительно устроено человеческое сердце! — Сейчас только казалось мне желательною разлука с Вами. Но начали Вы уподобляться маленькому «не» и рассеиваться, и мне уже грустно расставаться. Может быть, и этот разговор с Вами затеял я главным образом потому, что боюсь Вашего исчезновения. Мне страшно, что без Вас не смогу окончить поэмы.

147. В самом деле, в начале поэмы только Ваше присутствие позволило мне свободно шутить, и даже (так как сперва считал я Вас лишь плодом своего воображения) шутить вполне свободно. Вы придали значимость и выразительность банальным словам и вознесли мое изложение на высокую ступень объективности и серьезности. Смог ли бы я один устранить все авторское там, где необходимо, поднявшись над собою, переводить возвышенные идеи на язык образов и чувств? Однако дело тут не только в поэтике. — И бесам понятно, что поэтический прием в данном случае не более, чем оболочка факта, который сам по себе обладает величайшим онтическим значением. Шутовство — необходимое свойство «смешливого» ада. Оно облегчает невыносимую муку и утверждает человеческую свободу.

148. Вносят бесы свою вдовью лепту на покупку колоколов. Весь ад принимает живейшее участие в строительстве Царства Божьего. Кроме адского огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь, скрывающиеся под маскою богословского благо-

получия и религиозной слюнявости. Одна лишь Истина не боится адского глума. И чем же иным мы, адские жители, испытаем Истину? Да и найдутся ли у нас подходящие слова, чтобы говорить о Ней, о Боге? — Одни — слишком тяжеловесны или бледны: такие, что за ними и не увидишь Бога. (Похож ли Он на профессора философии?) Другие — столь возвышенны и непонятны, что, чего доброго, примешь их за самого Бога. Лишь применяя слова совсем непристойные, уже никак их и себя с Богом не спутаешь, других от этого убережешь и все-таки на Него хоть укажешь. Это, дорогая читательница, и называется отрицательным богословием, по-гречески же — апофатическою теологией [49].

149. Но кто же, кроме шута, способен употреблять такие слова? — Шуту все дозволено. Когда он плачет, ему не верят; и даже кровь его считают клюквенным соком [50]. Когда он говорит серьезно, думают, что он паясничает; и только смех его почему-то принимают всерьез. Вы понимаете, какая благодаря всему этому достигается объективность: ничего шутовского, т. е. человечески тварного, — только Божественное! Блажен шут, из одиночества сделавший общеполезную профессию. — Все его отвергли, все над ним глумятся, а он, как обиженный ребенок, тайком прибежит к Богу, прижмется к Нему и плачет: и от горя, и от радости, — а Бог всякую слезу его отирает. И всех-то насмешников своих шут находит в Боге, только — как бы иными. — Они уже добрые и лишь удивляются: не подозревали даже раньше они, что зовут шута — приходящий в ночи Никодим [51].

150. Вот почему, погибающая моя читательница, давно соблазняет меня мысль стать Божьим шутом. Но что же мне делать, если все больше одолевает меня необъяснимая серьезность, небогатый запас шуток и выходок истощается, зало опустело, а в довершение всего оставляете меня и Вы, последняя моя надежда?.. Сострадательная читательница, милая и сострадательная читательница! — Обращаюсь к Вам с последнею, может быть, просьбою. — Не погибайте, ради Бога! Со-

храните и себя, и образ моей Элените, т. е. весь несовершенный мир, без которого и совершенному не быть. Если заговорю я слишком серьезно и напыщенно (это возможно, так как не раз уже случалось), — напомните обо всем. Многого прошу у Вас — жертвы. Но будьте молчаливым фоном картины, вернитесь к скромной роли литературного приема. И смейтесь, — смейтесь хоть «на том берегу».

XXVII

151. Моему маленькому «не» в моем «не хочу Бога» говорю я новое, настоящее «не». Остается у меня одно «хочу Бога». Точно ничего я и не отрицал, а лишь сказал наконец «да» полноте своей и Божьей. Не для того ли, чтобы сказать это «да», и вызывал я из небытия мое маленькое «не»? Не мое ли «да» создало его, чтобы его уничтожить? Ибо «да»-то мое наверно есть; и не мое даже оно, а Божье. Им Бог утверждает меня и им, как Своим «Не», Себя самого ради меня отрицает. Не «да» ли мое и Божье — то, что действительно есть в моем «не», как мое настоящее «не»?

152. Мое «не» оказывается моим «да», мое «да» — моим настоящим «не». Не понимаю как следует этой чудесной умопремены. Не безумствую ли я? Не выходит ли мой ум из себя «за» пределы своего естества? Не растут ли у него крылья? Не раскрывает ли он свою Божественную суть? Как море, подымается во мне воля Божья, сливаясь с моею. Но себя еще явственнее от Бога отличаю: рассекает нас невидимый меч.

153. Слышу Его неотступный зов. Нетелесным оком вижу Его Полноту, из коей источается мое «да». А в Его Полноте вижу Его пронизающий взор: так, точно весь Он — взор; однако не уродливо это, ибо взор Его — весь Он. Смотрит Он на меня очами ребенка, светлыми, как ясные звезды, глубокими, как великое море.

154. Вижу Дитя, а в Нем себя самого вижу. Вот наконец я сам как дитя, я сам, мною давно позабы-

разделен, частию же Своею обретается в смрадной твоей плоти? Ежели горделиво полагаешь ты, что возвещаешь неслыханную тайну, то ты жестоко ошибаешься и во тьме пребываешь. Мнимое откровение твое не иное что, как измышленная седою, языческою древностию нечестивая легенда о Дионисе Загревсе[55]. Мыслю, что начитался ты лжехристианских книг, но и в них понял весьма мало, скудное же свое приобретенное сим путем достояние считаешь, тем не меньше, ниспосланным тебе Божественным откровением, хотя праведною жизнью отнюдь не воссиял и благоприличием речи абсолютно не отличаешься. Ты, возлюбивший себя сочинитель, подобно на ветер лающему псу, кричишь на всех торжищах, что тебя особливо возлюбил Бог. Подумаешь! — Бог в тебе нуждается, без тебя, видите ли, жить не может! Но есть ли в тебе, за что тебя возлюбить, если ты даже и по собственному своему признанию червь и ничтожество?»

162. — Ни за что полюбил меня, ни за что исполнит меня Бог. Ты ли Ему запретишь? —

«Возможно ли это? Как же спасет тебя Бог без собственного твоего старания? Отменно удобное нравоучение! — Живи себе в свое удовольствие: Бог тебя все одно спасет! Неужели же не слыхал, что Царство Небесное нудится?[56] — Стяжать его надо!»

163. — Значит: я ничтожество, а у тебя есть какое-то свое старание?! Хочешь, как купец, получить Богобытие в обмен на то бытие, которое в него входит и которое даром дал тебе тот же Бог! Хочешь надуть Бога: Его же деньгами Ему уплатить. Этот мир, Тело Христово, для тебя лишь деньги, чтобы купить Небесное Царство. Ради этого Царства ты отрекаешься от Христа. Уж не ты ли продал Его за тридцать серебреников? Нужно ли тебе искать Бога? — Ступай в Духовную Академию! Там ты узнаешь о выгодном пари. Заключив его, в худшем случае проиграешь годиков шестьдесят, выиграть же можешь целую вечность...[57] Ты говоришь, что я ничего не делаю для своего спасения. — Зато не присваиваю процентов с Божьего капитала. Ничего не хочу делать для своего спасения? — Да, ничего не хочу. У меня дела поважнее. Строю Божье Царство, силою Божьей созидаю Тело Христово. Плохо, конечно, лениво созидаю и вместо крови Хрис-

товой припадаю к вину. Но все же созидаю, и — не для себя, а для Бога. Вот только надо мне по-настоящему захотеть, но — не своего спасения, не блаженства, а того, чтобы смог наконец умереть мой страдающий Бог. Из этого настоящего «хочу» сами собой изольются не мои, а Божьи дела, как бурные потоки из снежной вершины. Знаю, будет тогда и спасенье, и блаженство; знаю и не могу их не хотеть. Но не хочу их хотеть; не хочу хотеть для себя. —

«Во всяком хотении надлежит соблюдать меру, постепенность и скромность. А первее всего прочего не надлежит нечестиво...»

164. — Конечно, лучше мало, чем ничего. Но зачем же «приручать» христианство? зачем делать из него какую-то душегрейку? Конечно, даже Иуда — сын Божий. Тебе же я согласен уступить лучшее место в Царстве Божьем, хотя для меня и преднамечаешь ты пекло. Ведь смертью Своею всех «спасает» страдающий Бог. —

«Если может Бог страдать и умереть, тогда Он уже несовершенен, ибо Всесовершенный пасть не может».

165. — А себя-то зачем ты считаешь павшим, покинувшим райское совершенство? Я думаю, что рай еще будет и только кажется бывшим. Ты же веришь в наивную сказку, что он уже был. —

«Не сказка, а — Священное Предание».

166. — Предание надо понимать... —

«Но не по произволу. И ежели бы вник ты в его смысл, ты усмотрел бы, что не равняет оно первоначальной, умилительной жизни праотцев святых наших в раю с полным совершенством. В Божьем же полном совершенстве есть все и ничто не может ни прибывать, ни убывать, поелику оно довлеет себе и, стало быть, неизменно».

167. — Эх ты, философ! «Потек и ослабел, напрягся́ — изнемог». Движения-то в твоей Божьей полноте и нет. А без него нет ни жизни ни любви; нет и того мира, который один только тебе доподлинно известен. Ведь ты от мира к Богу заключаешь, а не мир познаешь из Бога чрез Разум Христов. Не Бог у тебя, а — бесчувственный, бессмысленный истукан вроде тех, каких чтили, когда еще никаких Дионисов не

знали. Эх ты, горе-богослов! Хотелось тебе спасти Божье совершенство (да еще «полное»: точно есть другое), чтобы оно наверняка спасло тебя и помогло твоему глубокомысленному изысканию об ангельских нужниках. Ханжил ты ханжил, и вышло у тебя, что сын Божий разыгрывает комедию, а Бог Отец — père dénature[58]: даже Сыну Своему не сострадает. Уж не для нас ли с тобой сделает Он исключение?.. Впрочем, что же и знает о Боге только что вылезшая из бездны небытия тварь, будь она хоть богословом или философом? Всегда и во всем порабощаем и умерщвляем мы Бога Живого, делаем Его недвижным трупом: и даже мертвому телу Его запрещаем тлеть. Мудрено ли, что и совершенство мы строим Ему, как — тюрьму, роем — как могилу? Не такого ли, не точно ли такого «совершенства» ищем мы для себя, мечтая о вечном *покое*? —

168. Непостижимо совершенство Божье, но — так, что наученным неведением его и постигаем; и оттого в неизрекомой любви стонет и плавится сердце. Не уменьшается оно оттого, что и перестает быть совершенством, а — увеличивается и еще: становится видимым. Ибо Бог — жертвенно созидает и преодолевает Свое несовершенство, дабы мир был и обожился. И все в Боге различенно, но сразу. Боже мой, все в Тебе сразу! Так совершенен Ты, что нет в Тебе даже Божественного одиночества, ибо мой Ты Бог и мой Человек, ибо Ты — Любовь.

XXX

169. Помыслишь ли что совершеннее и понятнее Божьего совершенства? — О мире как о сыне Своем, как о новом, свободно восставшем из небытия Боге, обо мне как о Полноте Своей возмечтал Бог. Все было в этой мечте: и вольная немощь небытного, и вечная адская мука, и Божественная мука самого Бога. И бесконечное одинокое ожидание там было, и боязнь, что

так и не захочу я быть Богом. Но и совершенен, Божественно совершенен Бог. Что́ моя мечта, моя немощная мысль? — Бескровный призрак, воспоминание. Как безвидный туман, клубится она над утренним морем, вызывает из бездны лишь небытное «не». Но Божья мечта, Божья мысль о мире — сам мир, такой совершенный, что наш мир перед ним лишь воспоминание и мечта. Мысль у Бога не расходится с делом; это только во мне «я хочу» еще не «я делаю». Бытием Бог мыслит.

170. Как мог Он создать меня-совершенного (ибо не очень-то хочу, но — боюсь быть совершенным) — не знаю. Знаю, что совершил он это, ибо совершенны могущество Его и мудрость. Не замысел только Божий я в Боге, но — сам я свободно совершенный; не образ мой только, но — этот самый я, который и несовершенен; не Бог только, но — и Бог, и я сам.

171. Станет ли ждать Бог, ждал ли и ждет, пока еще я, тощий и неповоротливый клоп, доползу до Него из бездны небытия? — Конечно, и ждал, и ждет, ибо любит меня. И то, что тащусь и томлюсь я, как путник усталый в безводной пустыне, — мое *бытие*. Значит, Божьим движением движусь: всегда, вечно движется со мною Бог бытия. И для Него самого тоже бесконечен путь, вдвойне бесконечен от полноты Его до небытия и обратно. Но и не ждал, и не ждет меня Бог, ибо — совершенен. — Где-то в самом конце тьмы кромешной, у которой нет конца и которой и самой-то нет, приметил Бог меня, маленькую черную муху. (А ты, увидишь ли черную муху на дне черной бездны?) И расширился Бог, объял всю кромешную тьму, дав ей бытие в Своей Полноте. И оказалась она уже не кромешной и, конечно, даже не тьмою. В Боге же всё — различенно, но сразу и вместе: и путь мой к Нему от небытия, и совершение и совершенство мое, и даже то, что не хочу я этого совершенства, не верю в него, считаю его невозможным.

172. Не может не быть моего несовершенства: познает его Разум Христов, и *уже* есть оно. Не может оно не быть *вечно*: обожено оно, и то, что есть и было,

всегда будет. Но *обожено* несовершенство, а потому — как же оно может не усовершиться, не восполниться, не преодолеть себя? Ведь Бог — и Полнота, и не Полнота в Полноте. Сжался Бог в маленькую еврейскую букву «ламед»[59] и сделался всем безграничным миром; сжался еще и — сделался мною, маленькою козявкою. Но остался Он и тем же самым, так что в козявке оказалась Его Полнота. А потому уже никак не может козявка не вырасти бесконечно и не стать всем Богом; не могу я не стать миром; не может мир не стать Полнотою Божества.

173. Но не обманул ли меня Бог? Не дал ли мне под видом маленького кусочка Своего, которого только и хочу, всего Себя? Не исполнил ли мое нелепое хотение немножко быть лишь для того, чтобы не мог я не быть всем Богом? Не поймал ли Он меня, как лукавый рыбак вылавливает на маленького пескаря очень большую рыбу? Не только левиафана: Себя самого может Бог сделать пескарем. Не принуждает ли хитрыми словами Своей Любви стать всем Богом, чего боюсь? — Нет, не может этого быть! Он — великий хитрец, «небесных и наднебесных художник». Но Он не лукавит. Нужно ли Ему, чтобы я обожился подневольно, стал Его сыном из-под палки? Что же за Бог я тогда буду?

XXXI

174. Но тогда, значит, не мечтаю только я. — На самом деле: не хочу я Бога, а тем не менее в то же самое время и хочу, может быть, и сам об этом как бы не зная. Как же хочу, если не хочу? Уж не так же ли, как — когда возникаю? И не то же ли это самое, только с другого конца? В творении ли через Сына дело или в сыне чрез творение? Не истинно ли воплотился Сын, чрез Него же все, и в Нем начало и конец всего? и не Его ли сила в моей слабости совершается?[60] Пусть, кто хочет, гадает о творении: мне о рождении и обожении думать довольно. И не о себе уже думаю: ду-

маю о том, как бы спеть моему Богу красивую песню. Для того хочу быть и быть совершенным, чтобы побольше отдать Богу.

175. Все отвергал я свое маленькое «не»; все надеялся предстать перед Богом достойным Его, омытым, чистым, как дети вокруг Христа в книжке, по которой учили меня Священной Истории. Все казалось, будто лишь облепила меня какая-то грязь, а внутри я чист. Правда, не так уж много оставалось на мою долю. Но и довольствовался я немногим: лишь бы поспать у Христа за пазухой. Однако Бог создает меня не для того, чтобы потом у Себя на небе поместить в приют для дефективных детей. Большее Он промыслил обо мне: чтобы я стал вместо Него Богом. Да и сам я во всем своем ничтожестве замыслил то же самое, что и Бог, и только сделал правильный вывод из Божьей идеи, довел ее до логического конца.

176. И вот я сам совершенный смотрю с Креста на себя самого и вижу: весь я свободно, но мало хочу, весь — зло. Но хотя и совершенный я смотрю на себя, хоть и с Креста, из совершенства своего смотрю, вижуто я несовершенными еще очами. Не одним взором смотрю, а — двумя глазами; и все у меня, как у обессилевшего от Божьего вина, двоится. — Разделил себя с Богом: смотрю на Него правым глазом, а на себя — левым. Взгляну на себя: себя разделяю на зло и якобы-себя; и смотрю на зло левым глазом, а на якобы-себя — правым, хотя лучше бы уж было наоборот. Сам я — мое зло, оно же — только я. Но мерещится мне: оно вовсе не я, а — злоумышленный змий. Загадочно возникает змий и загадочно исчезает, словно приносят и смывают его волны невидимого моря. Призрачнее он, чем я-прошлый во мне-настоящем. Но все же обвивает он меня и душит, не дает пальцем пошевелить. Капает на меня его поганая, ядовитая слюна и жжет, как кипящая сера. Лишь мысленно могу я творить молитву. Влекомый неведомой силой, содрогаясь, открою глаза, посмотрю на него, а он — испустит громоподобный звук, наполнит меня удушающим смрадом и превратится в ледяную пыль. Вместо него уже только множество мелькающих точек на сером, свинцовом, снеж-

ном небе. Словно никогда и не было змия. Облегченно вздохнув, опять взгляну на себя, а — из моей глубины снова он выползает; и все начинается сначала.

177. Стало быть, отвергая змия, себя самого отвергал я? — Только мнилось, будто не себя отвергаю, а кого-то другого. Зачем-то я разделял себя на две половинки. Не затем ли, чтобы и перед Богом горделиво (т. е. трусливо) отстоять только-мое бытие? Не потому ли, что все еще не хочу *всего* себя отдать Богу: не хочу Бога? — И делаю правильный вывод из Божьей идеи, а вывода-то нет. Кажется мне, будто, отделяя от себя змия и умерщвляя, приношу жертву Богу. А дым от моей жертвы, как у Каина, стелется по земле. И не себя приношу Богу, но — отрезанный от себя маленький кусочек, да и то под видом мертвого змия, так что как бы совсем не себя, а что-то другое приношу. Сам же все остаюсь со своим «не хочу Бога». Воображаю, будто себя очистил. Но как же очистил, если только оскопил? А Богу скопцы не нужны. Даже среди людей скопец мало на что годен и — все равно что мертвый. Умертвил я в себе Божий мир, думая, что умерщвляю змия. И подношу Богу смрадный свой труп, который распирает мою душу, пока не окажется все тем же неистребимым змием. Не жертва я, а палач. Вместо того чтобы родить Богу непорочное дитя, самодовольно подношу Ему снесенное мной яйцо скорпиона.

* * *

178. Но с Креста, что в пылающем сердце Божьем, сам же я-совершенный себя-несовершенного призываю и за всего себя Богу говорю, хотя и несовершенными словами. Сораспятый Иисусу всего себя приношу в ответную жертву. Что я Тебе, Бог мой, за Твою Жертву отдам? Конечно, в Тебе я искони и во веки веков совершенен и сравнялся с Тобой? Но в себе-то самом и для себя самого я-совершенный лишь *буду*, лишь ангел бесплотный. Пока, но на веки веков *только* неполн я; и помутнен светлый мой лик, коснеет язык, и не слышен мой голос в моей неполноте. Нет ее, и — могу отдать Тебе лишь малую свою часть, а не всего себя. Но хоть *неполноту* мою, хоть то, что есть во

мне, а без остатка отдам Тебе. Не попытаюсь оправдаться пред Тобой: весь я зло. Не отделю от себя зла, чтобы Тебя умерщвлять: не дам себе без конца двоиться. Но — соберу себя, чтобы все, что уже есть во мне, Тебе возвратить. Пусть в неполноте своей еще обманываю себя: пугаю себя собою же самим как страшным призраком небытного зла, как черною птицею с душными крыльями. Пусть мерещится мне, будто отвергаю лишь зло, а не себя, хотя только и частью. — Может ли произнести нужное слово коснеющий язык спящего? — Я-совершенный в самом своем несовершенстве всего себя отвергаю, т. е. отвергаю ради Тебя даже и полноту мою. И кажется мне, что совсем тонкою стала когда-то неодолимая ограда моего несовершенства, что превратилось она в пленку змеиного яйца. Кажется: сейчас оно разорвется, и раздастся Твой голос.

XXXII

179. Но Ты молчишь. Ты все пребываешь во мне тайно. Однако теперь это уже ничего: знаю, отчего молчишь. — Я все еще несовершенно хочу: только на словах, мечтательно. Нет: не я-совершенный в себе-несовершенном, а наоборот — я-несовершенный в себе-совершенном, и еще ограничен внутри его. Долог еще не крестный мой путь, а мой путь ко Кресту; но — так ли уже безотраден?

180. Разве так же несовершенен я, как мертвое тело? Да не тлеет ли все-таки и оно? А недвижность его не единство ли его, еще несовершенного, измененья? Разве так я очерчен созидаемой мною же преградой, что и податься мне некуда? — Нет, несовершенно, но все же умираю я. Все время порабощаю себя своим «не»; но не затем ли, чтобы освободиться? Созидаю себя — не для того ли, чтобы преодолеть? Создаю себе преграду, но все время и отодвигаю ее дальше и дальше. Не для того ли всякий раз ее создаю, чтобы взобраться на нее и оттуда, как крючок, еще выше закинуть новую? В том смысле я несовершенен, что все

время несовершенно преодолеваю мое несовершенство. В этом вся моя жизнь и все творение.

181. Горько плачет на небе св. Петр апостол. Но он вовсе не просто плаксивый старик. Вспоминая свое отреченье, он уже отвергает не грех свой. — Себя самого он отвергает. Ведь еще на земле, умирая крестною смертью, он не грехи свои искупал, не выторговывал у Бога, как хитрый купец, вечную жизнь за краткую муку. Из любви ко Христу умирал: не для того, чтобы себя, но — чтобы Бога спасти. Может быть, на земле и не понимал он, бедный рыбак, зачем он страдает: просто — так любил Бога, что всего себя Ему отдавал. Но потому-то его любовь и была уже Божьей и небесплодною делала Жертву Христа... На земле пугался он Божьей Любви, и — ослабевала его собственная. Но теперь он уже не осуждает себя за слабость своей любви: лишь дивится беспредельности Божьей. Это на земле он каялся, не зная еще, что такое покаяние. На небе же суд над собой и оказался полнотою любви... Восстала перед святым вся его земная жизнь, та же самая малая жизнь. Но и другая уже она — преображенная светом Божьей Любви. Вся она ожила, чтобы, омыв себя неистребимою смертью, и всецело умереть, а потому — подняться над жизнью и смертью. И не хочет св. Петр забыть о малости земной своей жизни, утратить эту жизнь. Не повторяет он земных своих слов, т. е.: «Выйди от меня» и т. д. Ибо как же иначе поймет он всю беспредельность Божьей Любви, превращающей его слезы в благодатную росу? А потому и Бог живых сохраняет св. Петру всю земную его жизнь, в которой, однако, раскаянье оказалось Любовью; но сверх того и совершенным св. Петра делает, ибо он наконец всецело восхотел и полюбил Бога.

182. Но поймешь ли преображение мира, когда лишь начинается оно в видении Божьей Славы, когда и Слава Божия зрима миру только в облаке густом, только зерцалом в гадании? [61]

XXXIII

183. Как жертвы Богу хочу я моей полноты. Но удивительным образом вместе с тем полноты своей я все еще не хочу. Не то чтобы так-таки и не хотел я быть Богом: — хочу немножечко быть Богом, ибо Он так любит меня, что мое «немножечко» на Себя переносит, и оно уже не ничто. И не то чтобы хотел я немножечко быть Богом, и — все тут. — Немножечко *быть* Богом — значит *хотеть* быть Богом всецело, а потому — уже превозмогать свое «немножечко», хотя и так, что нет преодоленности, а есть лишь преодоление, ибо иначе бы совсем не было «немножечко». Конечно, в полноте моей не только преодолевание, а и преодоленность. Но эта преодоленность — «за» пределом, хотя и подвижным, моей неполноты: отделена от нее маленьким «не». Не ясно ли отсюда, не совершенно ли ясно, что наш мир должен быть именно таким, каков он есть? И не только ли чрез не-хотение полноты могу ее хотеть?

184. Вот почему и молчит мой Бог и как бы не принимает моей жертвы, неполной в моей неполноте. Ведь отцы наши козла отпущения *«за»* ограду изгоняли, мир же становится истиною трагедией лишь «за» пределом своим. В несовершенстве мира можно утешать себя, только сочиняя и разыгрывая трагедии, выдумывая трагические поэмы, которые всегда оборачиваются старомодными мелодрамами. Здесь даже смутный образ Божьей Плиромы ослепляет слабые глаза, а лучи ее — лишь адамантовые нити метафизического узора. Но так неотвратим этот образ, что не распутаешь узора и не разорвешь его адамантовых нитей. Попытайся разорвать или распутать!

185. Нет, лучше и не пытайся. Лучше просто считай все, что утешает, счастливым сном приговоренного к смерти. Ведь и не хочу я все-таки полноты, и надо жить малою жизнью вечного умирания, ей же мешают и вещие сны. Она все та же, эта бедная моя жизнь. Ничего в ней не забываю и ничего не могу вспомнить. Обрекаю в ней себя на бессмертие — вечно тлею, как

свой же бессильный труп, питая могильных червей и неугасимый огонь, страдаю мукою безграничного мира. Бегу от Элените и зову ее немощным желаньем... И однако, в уме моем, как в зеркале, отражается некий Божественный Свет, не отражается — светит, а из глубины моей подъемлется Богорожденная воля. Это — Разум Христов и Христова Воля. Это — воля к совершенству, к полноте, к моему Богобытию как Богобытию мира. Но не для себя хочу быть Богом: — для того, чтобы «скорее» из ада извести Бога и, дав Ему вполне за меня умереть, своею жертвенной смертью Его воскресить (может быть, только лучше сказать не: «скорее», а: «полнее»). Знаю, что не осуществить мне этой моей воли. Навсегда останется она лишь напряженным хотеньем, лишь ничтожною частью претворится в несовершенный наш мир. Будет она скована моим же не-хотеньем, которое живет лишь тем, что она хочет, — моим «не»; будет неодолимой свободой в обличье рабыни... Но и в несовершенном мире не светится ли улыбкою Элените нетленной Твоя Красота? Не безо́бразный ли туман вся Плирома Твоя без этой улыбки? Не живет ли в маленьком «не» настоящее «не»? Совершенной Любовью Своей создал Ты мое несовершенное бытие. — Как же будет во мне Твоя Любовь без него?

186. Уже словно струится моя жизнь в нездешнем, как поэзия, в призрачном, как метафизика, свете. Так ли, как прежде, хочу я жить? — Казалось мне, будто хочу я убежать от бессмысленной муки — только жить, только наслаждаться; и удивлялся, что все выходит не что-то иное, но — только она, только мука. В отчаяньи проклинал я себя, мечтал убежать от самой жизни, умертвить себя, но — горел в пламени костра и сжигал не свою, а чужую жизнь. Мечтал о полноте, но — о какой-то бесцветной, пустой полноте: неизвестно — чего хотел, неизвестно — ради чего отвергал Элените. Думалось мне, будто не хочу муки, распада, вечно живущей смерти. Все это представлялось мне и как бы на самом деле было — каким-то непроизвольным и нежеланным следствием моего (мнимого) хотения жить. Ибо всякое мое хотение бессознательно, но свободно ограничивал я маленьким, небытным «не», ограничивал себя тем, что не хотел себя ничем ограни-

чить, т. е. всего себя пленял, порабощал как бы и существующим «не». Обращал я «не» на Бога, а не на себя. Но не хочу ли уже теперь обратить «не» на себя, а не на Бога? Ведь, кажется, уже не наслаждаться хочу, а — страдать, не жить для себя — умереть ради Бога. Хочу страдать вечною мукою, любить и питать даже могильных червей и — все остальное. Хочу подойти к бытию с другого конца, все перевернуть, переменить: — то, что было роковым следствием, сделать желанною целью. Хочу неполноты бытия: уже не потому, что она все-таки бытие, но потому, что она — неполнота. Не буду ли я тогда жить «вполне сознательно» и свободно? — я, а чрез меня и весь мир? Не будет ли само наше несовершенство не роковым, неодолимым следствием греха, но — справедливою карою за несуществующий грех? Неизъяснимым каким-то знанием и безошибочным знаю, что этим именно путем обличаю небытность моего «не». А кара — лишь не вполне понятное слово; по существу она — самоотверженная, Божья Любовь к Богу, Смертью побеждающая смерть.

187. Все это, конечно, очень неясно. Но не подобным ли образом (только, разумеется, без всякой неясности) рассуждая, творит Бог мое несовершенное бытие, Свой несовершенный мир? Не так же ли Он живет во мне, в этом мире? Не становлюсь ли я сопричастником Его бесконечной творческой силы, ибо ведь сам я свободно возникаю в мире, который самовозникает? Бог безвинно страдает за меня и во мне. Не хочу ли я ради Него, ради Его Полноты страдать тоже безвинно? Не сводим ли мы, наконец, счеты нашей взаимной любви? И не скоро ли (впрочем, здесь слово «скоро» уж совсем не годится, ибо вечное умирание как раз и должно остаться вечным), не «скоро» ли умру Его Смертью?

•

Примечания

Философские произведения Карсавина никогда прежде не выходили собранием. Больше того, они вообще не переиздавались — никогда, нигде, ни одно; не переводились и на иностранные языки (но некоторые непосредственно были написаны по-немецки, по-итальянски, по-литовски). Их первые и единственные публикации 20-х годов — в эфемерных советских издательствах и изданиях революционной поры или чуть менее эфемерных эмигрантских — безмерно далеки не только от академических стандартов, но и от обыкновенной исправности. Архив философа не сохранился. А кроме того, и по своему стилю работы Карсавина вовсе не хотят быть научными монографиями и статьями, а скорей тяготеют к тем средневековым трактатам, где есть и обширная ученость, и полемика, и богатая сеть идейно-исторических связей, — но все это не только не раскрывается и не разъясняется читателю, а, напротив, заботливо запрятывается. Во всем корпусе его философских текстов, тесно переплетенных со многими линиями европейской философии, мистики, богословия, едва отыщешь несколько полных ссылок; не избегая цитат вообще, он предпочитает скрытые; явные же употребляет двух видов: снабженные лишь кавычками, либо, что реже, еще и упоминанием автора. Цитаты сплошь и рядом неточны, места из Библии расходятся с синодальным переводом, заставляя гадать: погрешность ли это памяти либо собственный перевод, желающий внести новый смысл. И таких проблем — множество.

Из сказанного ясно, что настоящее издание не могло мыслиться как окончательное научное издание трудов Карсавина. На пути к такому изданию лежит еще большая работа, как текстологическая, так и аналитическая. Учитывая всю доступность для нас русской зарубежной печати, легко понять, что и выявление рецензий, откликов на труды Карсавина также пока не могло быть полным. Итак, выпускаемое издание лишь первый долг памяти русского философа. Насущная нужда вернуть в сегодняшнюю культуру, в наш умственный обиход важнейшие плоды русской мысли заставляла не откладывать его выпуск.

При подготовке издания погрешности исходных текстов были по возможности выправлены. Особенности письма автора и, в частности, своеобразная карсавинская пунктуация, сохранялись, даже в случае их отклонения от принятых норм. Исправления текста, как правило, особо не отмечаются; необходимые вставки выделены угловыми скобками.

О личности

Книга опубликована в Каунасе в 1929 г. в серии «Записки филологического отделения Литовского университета». Это — наиболее зрелое и совершенное изложение метафизики всеединства Карсавина; качественно новым продвижением тут является основоположное онтологическое тождество Бога, личности и триединства (см. вступительную статью). Работами, непосредственно предшествующими книге, служат публикации по проблеме личности: «Церковь, личность и государство» (брошюра, Париж, 1927), «Пролегомены к учению о личности» («Путь», 1928. № 12). Но в более широком смысле предшествующим «О личности» и находящим в ней свое завершение можно считать весь путь, ранее пройденный философской мыслью Карсавина.

[1] *Жане* (Janet Pierre, 1859—1947) — французский психолог и психопатолог. Развил учение о сознании и его функциях, систематику форм поведения, а также детальную концепцию неврозов, базирующуюся на обширных практических исследованиях. Невроз он трактовал как своего рода разъединение личности, происходящее вследствие нарушения синтетических функций сознания, утраты им способности к собиранию и соподчинению своих моментов. — *22*.

[2] В передаче министра юстиции Д. Н. Замятина известен устный ответ Александра II на просьбу о помиловании, поданную Дм. Каракозовым, совершившим 4 апреля 1866 г. покушение на жизнь царя и приговоренным к повешению: государь «сказал, что он давно простил его как христианин, но как государь простить не считает себя вправе». Каракозовское покушение было первым террористическим актом русских революционеров (см., например: *Гернет М. Н.* История царской тюрьмы. Т. II. М., 1961. С. 368). — *24*.

[3] Древнерусское слово *«лик»* имеет два главных значения: 1) собрание, сонм, множество; особо — собрание поющих, хор; 2) образ, облик, изображение. Первое (и более древнее) значение

происходит от готского laiks (танец) (см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 495—496). — *24.*

[4] Стойкий обычай цитировать по памяти вышел тут наконец боком автору. Карсавин цитирует Державина, но сильно путает: в действительности, нужное ему слово стоит у поэта в другой строке и совершенно в другом значении:

Где пиршеств раздавались лики,
Надгробные там воют клики...

(На смерть князя Мещерского // *Державин Г. Р.* Стихотворения. М.; Л., 1963. С. 62). Это — типичное державинское своеволие в языке: «лики» тут значат ликования, ликующие возгласы. — *24.*

[5] В согласии с первым значением слова «лик» (см. примеч. 3) в церковном словоупотреблении так именовались различные сонмы пребывающих во Царствии Божием: лики апостолов, лики мучеников и т. д. — *24.*

[6] В иконописи подлинником называют описание канонического изображения святого на иконах с перечислением непременных особенностей данного образа. «От художественного канона, который содержится в самих памятниках иконного искусства, нужно отличать так называемый подлинник, в котором указывается, с какими чертами надо писать различных святых. Последний имеет значение скорее духовной цензуры для икон». (*Булгаков С. Н.* Православие. Париж, б. г. С. 304.) — *24.*

[7] «Картезий мыслит, следовательно, Картезий существует» *(лат.)* — парафраз знаменитого тезиса Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую». — *27.*

[8] Противоречие в терминах *(лат.)*. — *29.*

[9] Рим. 7, 24. — *32.*

[10] *Haplosis* (от греч. haploos — простой), *henosis* (от греч. henotes — единство) — становление простым, становление единым. Как у неоплатоников, так и у христиан вплоть до поздневизантийского исихазма эти термины употреблялись для характеристики соответственно начальной и высшей стадий внутреннего процесса или превращения, совершающегося с духовно-душевным миром аскета-мистика в акте Богообщения (см., например: *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учители Церкви. Париж, 1926. С. 208). — *39.*

[11] См. примеч. 1. — *43.*

[12] Переход в иной род *(греч.)* — в силлогистике Аристотеля один из видов логических ошибок. В данном случае ошибка — в неучете того, что целое и часть обладают одною сущностью, принадлежат одному роду. — *47.*

[13] Совпадение противоположностей *(лат.)*. — *50.*

[14] Отменяет-сохраняет, «снимает» *(нем.)*. Глагол aufheben и его субстантивация, das Aufheben, — одно из центральных поня-

тий диалектики Гегеля, «снятие», описывающее отношение возникающего в диалектическом развитии высшего момента, синтеза, к исходному моменту, тезису. В системе Карсавина этим понятием характеризуется отношение между изначальным «определенным первоединством» и «первоединством в себе самом» или же триединством (которое не отождествляется, в отличие от триады Гегеля, с заключительным элементом карсавинской триады, воссоединением). — *53.*

[15] Из сущности (усии) Отца *(греч.).* Часть формулы, содержащейся в вероопределении (оросе), принятом на Никейском (Первом Вселенском) Соборе (325 г.): «Веруем во... Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, т. е. из сущности Отца...» Данное определение не было в строгом смысле Символом веры, ибо включало в себя и анафематствование определенных позиций. С другой стороны, Вселенский символ веры, именуемый обычно Никео-Константинопольским и связываемый со Вторым Вселенским Собором (Константинополь, 381 г.), не содержит указанной формулы (см., например: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. П., 1963, а богословский разбор см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. Пг., 1918. С. 36—39). — *54.*

[16] Оказывается отмененным-сохраненным, «снятым» *(нем.)* (см. примеч. 14). — *55.*

[17] В учении Плотина впервые систематически развита концепция всеединства, которая составляет важную часть историко-философского базиса теории всеединства и триединства у Карсавина. По Плотину, строением всеединства наделен Ум или же умопостигаемый мир, платоновский мир идей. Тем самым, по системе Карсавина, Ум должен быть и триединством; однако у Плотина Ум происходит от сверхсущего Первоначала, Единого, как его первое исхождение или эманация, так что в сопоставлении двоицы Единое — Ум с триадой Карсавина Ум оказывается в соответствии сразу со Вторым и Третьим элементами триады. В этом и состоит, по Карсавину, «ошибка Плотина», коренящаяся, как он далее находит, в отличии Абсолюта у неоплатоников от христианской Троицы (ср.: «О началах», § 24, 43, а также «Апологетический этюд» // Путь. Париж, 1926, № 3. С. 29—45.) — *58.*

[18] Имеется в виду латинский отрывок «О Св. Троице» из бумаг А. С. Хомякова (Собр. соч., изд. 4. Т. 2. М., 1900. С. 513). В отрывке, в частности, говорится (перевод Карсавина): «Один Бог в трех Лицах: одно Лицо, которое дозволительно назвать источником, главою и началом действования (Отец); один как бы вечный театр действования (Сын); одно вечное действование (Дух Святый), которое от начала происходит и в театре воссиявает; протекает же оно так, что не может ни без начала быть, ни без те-

атра обнаружиться» (*Хомяков А. С.* О Церкви. Берлин, 1926. С. 71) — *62.*

[19] Отец всегда недостоверен *(лат.). — 64.*

[20] Эта диалектическая формула неоднократно приводится Карсавиным в различных работах, однако происхождение ее неясно. В «О началах» (§ 16) он приписывает ее Августину, в «Салигии» - Эриугене, однако наши поиски у обоих авторов пока были безуспешны. С другой стороны, суть формулы — общее место всей европейской традиции спекулятивной мистики и диалектической философии. Более всего она разрабатывалась у Николая Кузанского, в чьих трактатах диалектика движения и покоя — одна из постоянных тем, и близкие формулы изобилуют (ср. «движение, сопровождающееся покоем»; «в числе развертывается единство, в движении — покой»; «в движении нет ничего, кроме покоя», и др. (см.: *Кузанский Н.* Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979. С. 256, 398, 422). Этой диалектике Кузанца и следует Карсавин. — *68.*

[21] Ос. 13, 14; 1 Кор. 15, 55. — *70.*

[22] (Охватывая) одним взглядом *(лат.). — 73.*

[23] Исх. 3, 14. В Ветхом Завете Сущий (Сый, *церк.-слав.*, Иегова, *др.-евр.*) — Имя Божие. — *74.*

[24] Имеется в виду во многом ассимилируемая Карсавиным теория познания Николая Кузанского, где, в частности, ступени и виды знания (scientia) выделяются по степени их отвлеченности, отделенности от чувственного. См. напр., трактаты «О предположениях» и «Об уме» (*Николай Кузанский* Указ. соч. Т. 1. С. 272—273, 428—432). — *76.*

[25] Разматывание и сматывание центра *(лат.),* от glomerare — сматывать клубок, свертывать. Пара понятий exglomeratio — conglomeratio близко родственна важнейшей паре понятий Кузанского explicatio — complicatio и наряду с нею может рассматриваться как развитие или вариант неоплатонического понятия исхождения, эманации. В онтологии Карсавина понятия exglomeratio — conglomeratio описывают отношение между двумя моментами всякого всеединства: связь между ними осуществляется через их общее отношение к всеединству как центру некой окружности, на периферии которой располагаются моменты. Такая концепция всецело в духе геометрического мышления Кузанца, хотя, насколько нам известно, в таком буквальном виде она и не встречается в его сочинениях. — *78.*

[26] Парафраз библейского стиха: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3, 1). — *85.*

[27] В оригинале ошибочная ссылка на Рим. 6, 24. — *89.*

[28] Ап. Павел о телесности в падшем тварном бытии: «тело смерти» (Рим. 7, 24), «тело душевное» (1 Кор. 15, 44). — *89.*

[29] 1 Кор. 15, 44. — *90.*

[30] *Интуитивизм*, как он понимается здесь Карсавиным, — философская или, точнее, гносеологическая позиция, признающая противостояние познающего сознания и инобытия, внешней вещной реальности, и утверждающая (центральный тезис всякого интуитивизма), что в познании становится содержанием сознания сам познаваемый предмет в подлиннике, а не какой-либо его образ или представление о нем. Карсавин целиком принимал этот тезис, однако подвергал критике «упор на инобытие», предполагаемый описанной установкой. — *91.*

[31] Термин «феноменализм» использовался для обозначения нескольких разных типов гносеологических учений. Карсавин понимает под ним учения, принимающие, что познанию доступны лишь исключительно содержания сознания, представления; к такой позиции тяготеет, в частности, кантианство. По Карсавину, однако, вышеуказанный тезис еще не вынуждает к субъективистской гносеологии: можно принимать, что в сознании присутствует и само подлинное «средоточие бытия». Этот «объективный феноменализм» и отвечает собственной позиции Карсавина. — *91.*

[32] *Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — русский философ, создатель системы интуитивистской философии («Обоснование интуитивизма», 1908), названной им «идеал-реализмом». — *91.*

[33] В системе Н. О. Лосского важную роль играет концепция идеального бытия, которое аналогично платоновскому миру идей и имеет своими содержаниями некие суверенные, сверхвременные и сверхпространственные духовные центры, напоминающие лейбницевы монады и называемые «субстанциальными деятелями». Ясное и сжатое изложение системы Лосского дано им в книге «Мир как органическое целое» (М., 1917); в частности, о понятии «отвлеченного единосущия» см. там же в § 2, гл. 7. — *92.*

[34] *Смайльс* (Smiles Samuel, 1812—1904) — английский философ-эмпирик и моралист, в конце прошлого века широко популярный. В учении Фихте силен этический пафос, и Карсавин, иронически заостряя, замечает: если ограничить теоретическую позицию Фихте интуитивизмом (добавим: несправедливо понятым как зачеркивание роли самосознания и внутренней жизни личности), от его учения останется один плоский морализм. — *93.*

[35] Petitio principii — заключение на недоказанном основании *(лат.)*, optima forma — букв. наилучшая форма, вид *(лат.)*. Смысл утверждения: в обсуждаемой формулировке налицо в чистом виде названная логическая ошибка (вопрос построен на недоказанном основании: в общем случае, знание ошибочно). — *95.*

[36] Рус. «знать» этимологически связывается со словами многих языков, которые, однако, все означают то же (напр., греч. gig-

nosco, др.-инд. janati, и др.; см.: *Фасмер М.* Указ. соч. Т. II. С. 100). Основания для утверждения автора неясны. — *99*.

[37] *Теофания* — богоявление *(греч.)*, явление Бога в ином Себе, в «тварном субстрате». Идея о том, что весь тварный мир, а равно и любое его отдельное явление — теофания, принадлежит к разряду концепций христианского платонизма. Она развивалась у Псевдо-Дионисия Ареопагита и вместе с другими его концепциями была в известной мере скорректирована преп. Максимом Исповедником в духе и направлении ортодоксального церковно-патристического миропонимания. Из довольно немногих учений, позднее использовавших ее, следует назвать философию Эриугены (изредка понятие встречаем и у Кузанского — см. напр.: «О Богосыновстве». Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979. С. 309). По-видимому, от него и воспринял ее Карсавин, двигавшийся в своем освоении христианского умозрения с Запада на Восток, как мы отмечали во вступительной статье. Он опирается на эту концепцию в большинстве своих философских работ, но всего сильнее и решительнее — в самой ранней («Saligia»), а потом — меньше и осторожнее. Ее патристическую трактовку он разбирает в книге «Св. отцы и учители Церкви», гл. XII. — *100*.

[38] *Перихорезис* (от греч. perihoreo — обходить, обступать вокруг); одно из богатого набора понятий позднеантичной и патристической мысли, выражающих различные виды и степени соприкосновения и соединения разных природ. Обычно переводится как «взаимообщение» или «взаимопроникновение». Известно уже в натурфилософии стоиков. Хотя Карсавин применяет его здесь к отношению Ипостасей Св. Троицы, но в патристике оно обыкновенно встречается в христологии для передачи отношения Божественной и человеческой природ во Христе. Ср. напр.: «Оба естества Господа нашего проникают (perihorein) одно в другое» (*Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 157). См. также: *Флоровский Г. В.* Византийские отцы V—VIII вв. 2-е изд. Gregg Int. Publ. Ltd, 1972. С. 213, 243. — *100*.

[39] *Эриннии* (Эринии) — в греческой мифологи богини мщения, но в трагедии и в натурфилософии — также покровительницы законности, блюстительницы правды и установленного порядка бытия. — *110*.

[40] *Манихейство* — еретическое движение в эпоху раннего христианства, повлиявшее и на позднейшие ереси, ибо являло собою яркий и четкий образец последовательно дуалистического учения. Движение названо по имени основателя, полулегендарного перса Мани (216—277?), учившего, что мироздание и история определяются вечной борьбой двух полярных начал, добра (или света) и зла (или тьмы, материи). См.: Мифы народов мира. М., 1982. С. 103. — *110*.

[41] *Бергсон* (Bergson Henri, 1859—1941) — французский философ, создатель системы, родственной философии жизни и интуитивизму, а в ряде тем — и философии Карсавина, которую П. М. Бицилли назвал даже «вариантом бергсонианства» (см. вступительную статью). Анализируя деятельность сознания и психики человека, Бергсон подчеркивал непрерывность этой стихии, текучесть и взаимопревращаемость любых ее состояний. — 113.

[42] Я — человек, ничто человеческое мне не чуждо *(лат.)*. В точном виде этот афоризм из комедии Теренция (II в. до н. э.) «Самоистязатель» таков: homo sum, humani nihil a me alienum puto. — *114*.

[43] *Зохар* (Зогар), «Книга сияния» *(др.-евр.)* — священная книга средневекового иудаизма (XIII в., предположительный автор — Моисей де Леон) с изложением мистического учения каббалы. Там развита радикально апофатическая концепция Абсолюта (Эн-Соф) как Божественного Ничто, превышающего бытие и небытие. — *116*.

[44] Гал. 2, 20. — *118*.

[45] Все рожденное смертно *(греч.)*. — *121*.

[46] Идея об апогее как непременном высшем моменте всякого развития подробнее обсуждается Карсавиным в «Философии истории» (§ 37). — *122*.

[47] В «Мыслях» Паскаля развивается идея о том, что мельчайшие частицы, «атомы» живых организмов могут представлять собой бесконечные миры со своими светилами, планетами и такими же организмами. В рассуждениях Паскаля на эту тему не одна риторическая фраза; Карсавин мог бы иметь в виду, скажем, следующую: «Кто не будет восхищен тем, что наше тело, едва различимое в мире, который, в свою очередь, вовсе не различим в лоне Вселенной (un tout), само оказывается колоссом, миром или, скорей, Вселенной по отошению к предельной крохотности, куда невозможно достигнуть?» (Pensees de Pascale. P., 1866. P. 46). Идея нисходящей бесконечной иерархии индивидуальностей, «атомов» близка построениям интуитивизма и метафизики всеединства, и в начале века мы порой встречаем ее у философов этих направлений, напр., у Бергсона, Лосского. У Бергсона же — и сопоставление идеи с «современными биологическими учениями» (см. особенно его «Творческую эволюцию» (М., 1914, гл. 3)); причем стоит сказать, что методологические аспекты идеи разобраны у Бергсона едва ли не тщательнее, чем у Карсавина. Бергсон вовсе не избирает «противоестественного пути снизу вверх», но не становится и на карсавинскую позицию жесткого примата высших индивидуальностей, а стремится удержать равновесие обоих подходов. — *125*.

[48] «Гипотез не измышляю» *(лат.)*, знаменитый девиз и принцип научной мысли Ньютона. — *125.*

[49] Бесконечно умаленное *(лат.)*. — *131.*

[50] Имеются в виду рассуждения и иллюстрации, которыми в эпоху появления общей теории относительности пытались популярно пояснить возможность искривленной геометрии мира. Возражения Карсавина против этих рассуждений неосновательны. — *132.*

[51] Имеются в виду Кант и его учение о вещи в себе. — *132.*

[52] *Максим Исповедник* (580—662) — византийский богослов, идеи которого оказали сильное влияние на Карсавина (см. вступительную статью). Согласно его учению, «все, что существует, кроме Бога... объемлется местом и временем» («Вопросоответы к Фалассию». Цит. по: *Карсавин Л. П.* Св. отцы... С. 237). — *133.*

[53] *Психометрия* — разновидность ясновидения: феномен, когда медиум узнает местопребывание людей и происшедшие с ними события через связанные с ними предметы. *Инстербург* — город в Восточной Пруссии (ныне Черняховск). Сведений об упоминаемом Карсавиным процессе нами не найдено, однако он не был единственным в своем роде: о подобном ему сообщается, напр., в кн.: *Дю-Прель К.* Философия мистики. СПб, 1895. С. 583. — *142.*

[54] *Экстериоризация чувствительности* — один из видов паранормальных явлений, когда человек получает чувственные восприятия, доступные лишь при условии, что органы восприятия — за пределами его тела (напр., узрение собственного тела со стороны). Involutio, envoutement — порча, сглаз; букв. окутывание *(лат., франц.)*. — *142.*

[55] В сочинениях К. Дю-Преля на соответствующие темы: «Философия мистики» (СПб., 1895) и «Спиритизм» (М., б. г.) — подобного случая не сообщается. — *142.*

[56] Описание адских мук в Новом Завете: «геенна огненная, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9, 47—48); в Ветхом Завете удел трупов Богоотступников (Ис. 66, 24). — *143.*

[57] *Астральное тело* — понятие, присутствующее во многих направлениях оккультизма (в частности, уже у Парацельса, XVI в.): принадлежащее каждому человеку особое «тело», отличное от физического, нематериальное и невидимое. Иногда его считают пространственным, иногда — нет, но всегда предполагают подверженным изменениям, которые связаны с судьбой человека: оно может перемещаться, делаться зримым; может совмещаться в пространстве с физическим телом либо отделяться от него и т. п. — *145.*

[58] *Эктоплазма* — в спиритизме и родственных ветвях оккультизма предполагаемое особое вещество, из которого образуют-

ся зримые формы духов при их явлениях. Предполагают, что оно выделяется медиумами; согласно сообщениям спиритов, теософов и т. п. имеет определенные чувственные свойства: холодное, студенистое, со специфическим запахом. — *146.*

[59] *Окказионализм* — направление в западной философии XVII в., учившее, что все видимые причины явлений — лишь случайные «поводы» (*лат.* occasio), тогда как истинной или «действующей» причиной является всегда Бог. *Предустановленная гармония* — установленный Богом тип отношений между монадами. Монады же суть бестелесные «простые субстанции», из которых предполагается состоящим интеллигибельный мир; учение о свойствах монад и их совокупностей, образующее ядро философской системы Лейбница, названо им *монадологией.* — *147.*

[60] См. выше, прим. 33. — *149.*

[61] *Энтелехия* (от греч. enteles — законченный и echo — имею) — введенное Аристотелем понятие, близкое у него к энергии и обозначающее осуществленность, актуализованность предмета. В новой философии оно трактовалось натуралистически, как особая «сила», или «фактор», обеспечивающая актуализацию предмета, развитие организма и т. п. Наиболее известная из попыток такой трактовки — учение немецкого биолога и философа *Х. Дриша* (Driesch Hans, 1867—1941). Это учение, называемое витализмом, развивает философскую проблематику, отправляясь от законов и свойств живой природы и полагая в основу энтелехию, которая понимается как жизненный принцип и оформляющее начало, не предполагаемое, однако, материальной силой или субстанцией. Одна из главных книг Дриша с изложением витализма — «Философия органического» (Philosophie des Organischen, 1909); по-русски см.: «Витализм, его история и система», М., 1915. — 149.

[62] «Один только Творец знает род и предел сего существа. Бестелесным же и невещественным называется ангел по сравнению с нами. Ибо все в сравнении с Богом, единым и несравнимым, оказывается грубым и вещественным» (*Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 53). — *155.*

[63] Такое исследование проделано Карсавиным в написанной тогда же нем. статье «Проблема учения об ангелах» (Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie) // Der russische Gedanke. 1929. Heft 2.). — *155.*

[64] Кол. 2, 9. — *156.*

[65] Мф. 22, 32; Лк. 20, 38. — *157.*

[66] См. *Карсавин Л. П.* Св. отцы... С. 238. — *161.*

[67] Имеется в виду, прежде всего, евразийская теория П. Н. Савицкого, в которой месторазвитие — одно из главных понятий.

Однако «месторазвитие» далеко не совсем эквивалентно «ландшафту», ибо в первом, в отличие от второго, усиленно подчеркивается исторический, динамический аспект. — *162.*

[68] Имеется в виду преграда между язычниками и народом Божиим. О ее разрушении говорится в Послании к ефесянам: «Ибо Он (Христос) есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф 2, 14). Однако у Павла здесь слово fragma, а не methorion; последнее вообще не употребляется в Новом Завете. — *163.*

[69] Букв. «учетверение терминов» *(лат.)* — построение неправильного силлогизма с числом терминов, не равным трем. — *169.*

[70] Личность «дурня», увы, нами не установлена; читатели приглашаются к собственным изысканиям. — *169.*

[71] Более точно: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). — *184.*

[72] Смолкни, животное! *(лат.).* — *185.*

[73] Посредством незаконнорожденного суждения *(греч.)* Это — выражение Платона в «Тимее» (52b) о способе восприятия и познания пространства; Платон, в свою очередь, заимствовал понятие у Демокрита. — *188.*

[74] *Всеединый Адам* — весь человеческий род, совокупное человечество, понимаемое как единый человек. Эта концепция, существующая во многих религиозных традициях, а в христианстве развитая св. Григорием Нисским и преп. Максимом Исповедником, прочно входит в антропологию Карсавина. Весьма близким понятием там служит Адам Кадмон — «человек первоначальный» *(др.-евр.)* — понятие или символ гностической и иудаистической мистики, близкий к первочеловеку или «антропосу» герметизма и вместе с ним воспринятый затем в ряде европейских мистико-философских учений. Обозначает первообраз человека, предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным (ибо падшим) воплощением которого является земное человечество или Адам Перстный (1 Кор. 15, 47). См.: Мифы народов мира, т. I. М., 1980. С. 43—44. — *189.*

[75] *Апофатическое* и *катафатическое*, т. е. отрицательное и утвердительное *(греч.) богословие* — два взаимно дополнительных метода или пути образования концептуальных представлений об Абсолютном, Боге. Апофатический подход, оформленный в особый теоретический метод Псевдо-Дионисием Ареопагитом и преобладающий в философии и мистике, говорит о Боге как Абсолютно Непостижимом путем отрицания у Него любых атрибутов, приложимости к Нему любых понятий; катафатический же, более свойственный церковному учению и литургике, говорит о Боге как Абсолютном Совершенстве путем утверждения у Него предельной

степени любых совершенств. Ср.: «Одни из Божественных имен — отрицательные, которые показывают Божественную пресущественность... Другие же имена — утвердительные, которыми Бог изображается как Виновник всего» (*Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М. 1855. С. 39).— *190.*

[76] Имеются в виду искушение Евы змием: «Будете как боги» (Быт. 3, 5) и слова ап. Павла от том, что Христос не стремился «хищением» — т. е. путем самоволия и самоутверждения — «быть равным Богу» (Фил. 2, 6). — *192.*

[77] Последние фразы — критика богословия о. Сергия Булгакова. Как раз в те годы он выдвинул тезис о различии в Боге между ипостасью и испостасностью или ипостазированностью, а также развивал идеи об отражении Божественной троичности в грамматике, в структуре суждения. См., напр.: «Ипостась и ипостасность» // Сборник, посвященный П. Б. Струве. Прага, 1925; «Главы о троичности» // Православная мысль. Париж, 1928, № 1; 1930, № 2. — *194.*

[78] «Соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества» *(греч.).* (Определение Халкидонского (IV Вселенского) Собора // Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Т. 4. Казань, 1878. С. 52). — *194.*

[79] Греческие термины из Определения Халкидонского Собора (см. примеч. 78), передающие характер соединения природ во Христе; в цит. рус. переводе: «неслитно, неизменно, неразлучно». — *194.*

[80] *Денница* — одно из именований Сатаны (Люцифера) в Св. Писании (Ис. 14, 12). — *195.*

[81] *Несториане* — приверженцы учения, выдвинутого константинопольским архиепископом Несторием (ум. в 451 г.), осужденного как ересь Эфесским (III Вселенским) Собором 431 г. и утверждавшего существование во Христе двух раздельных ипостасей и природ. *Антиохийцы*, здесь — епископы антиохийской церкви, примкнувшие к несторианам в период Эфесского Собора. — *195.*

[82] Парафраз евангельского стиха (Мф. 22, 32) и начальной фразы «Амулета Паскаля»: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, но не Бог философов и ученых» (см.: *Тарасов Б.* Паскаль. М., 1979. С. 207—209). — *197.*

[83] «Сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась» (Определение Халкидонского Собора // Деяния Вселенских Соборов. С. 52). — *198.*

[84] «...соединение Бога Слова с человеком совершилось», «соединение Бога Слова с плотию совершилось по ипостаси» (пункт 4); «...из которых (=естеств) неслиянно совершилось неизреченное со-

единение» (п. 7); «что из божественного и человеческого естества, чрез ипостасное соединение, совершился единый Христос» (п. 8) *(греч.)* (Деяния II Константинопольского (V Вселенского) Собора 553 г. Приговор о трех главах // Деяния Вселенских Соборов. 4-е изд. Т. 5. Казань, 1913. С. 212 (п. 4), 213 (п. 7, 8). — *198.*

[85] «Различие не уничтожившееся чрез соединение (ибо из обоих един, и чрез единого оба)» *(греч.)* (Там же. С. 213 (п. 7)). — *199.*

[86] «Ибо то и другое остается тем, что есть по естеству, и после того, как совершилось соединение по ипостаси» *(греч.)* (Там же). — *199.*

[87] Собственный карсавинский перевод приводимого им выше текста из п. 7 (в оригинале ошибочная ссылка на п. 8). Перевод этого текста в рус. издании «Деяний» — прим. 85, в скобках. — *199.*

[88] Эфесский (III Вселенский) Собор // Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. Казань, 1861. С. 191. — *200.*

[89] В Деяниях Эфесского Собора этой формулы нами не найдено, хотя в патристике подобные утверждения известны. Ср., напр., у Дамаскина: «И чтим два Его рождения» (Цит. соч. С. 156). — *200.*

[90] «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им самим о Себе, относит раздельно к двум лицам или ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца: да будет анафема» (Деяния Эфесского Собора (см. прим. 88) С. 147). — *200.*

[91] *Патрипассианство* (от лат. pater — отец и passio — страдание) — одна из ересей III в., утверждавшая, что крестные страдания следует приписывать не только Богу-Сыну, но также и Богу-Отцу. — *201.*

[92] *Арианство* (по имени главы течения, александрийского пресвитера Ария (ок. 250 — ок. 336)) — христианская ересь, утверждавшая, что Христос, Бог-Сын, не единосущен Богу-Отцу, но сотворен Им. — *202.*

[93] Афористическая формула, выражающая смысл крестной смерти Христа и часто употребляемая в богослужебных текстах; напр., в «Воскресной песни по Евангелии»: «Поем воскресение Его, распятие бо претерпев, смертию смерть разруши»; в пасхальном тропаре: «смертию смерть поправ». — *202.*

[94] Мф. 27, 46. — *202.*

[95] *Монофизитство* — ересь, противоположная несторианству: здесь утверждалось существование во Христе только бо-

жественной природы. Получила главное развитие в эпоху после Халкидонского Собора (451); в VI в. стала официальным учением церквей коптской, яковитской и армянской. — 203.

[96] Быт. 3, 4; Быт. 3, 1; Ин. 8, 44. — *206.*

[97] Свобода выбора *(лат.).* — *208.*

[98] Невозможность грешить *(лат.).* Карсавин тут обсуждает — и осуждает — трактовку свободы, преобладающую в западном богословии и восходящую к Августину, который развил четкую схему: исходно тварь обладала «малой свободой» — возможностью не грешить (posse non peccare) и могла, усовершаясь, возрасти к «большой свободе» — невозможности грешить (non posse peccare); но вместо этого впала в рабство греху — невозможность не грешить (non posse non peccare). В русской литературе эти концепции сжато и ясно изложены в кн.: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб, 1898. С. 114—120. — *208.*

[99] Не сущностей, но воль сопряжение *(лат.). Св. Бернард Клервоский* (1090—1153) — одна из крупнейших фигур средневекового католичества, деятель церкви, богослов и глубокий мистик, в опыте которого достигается нечастое соединение визионерского и спекулятивного стилей. — *209.*

[100] Свобода действия *(лат.)* — *210.*

[101] *Федоров Н. Ф.* (1828—1903) — русский религиозный мыслитель, развивший учение об «общем деле»: стоящей перед человечеством глобальной задаче, вместе религиозно-нравственной и научно-технической, которая заключается в физическом воскрешении всех усопших. — *213.*

[102] Подробнее см.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы... С. 200—201. Согласно учению Григория Нисского об искуплении, дьявол обманул человека в событии грехопадения, но был сам обманут Христом в деянии искупления. «Обманутый обманщик» — частый образ в раннехристианской литературе, в частности у бл. Августина. — *215.*

[103] *София Ахамот* (София — Премудрость *(греч.),* Ахамот — грецизированная форма др.-евр. Хохма — Премудрость) — в учении гностиков-валентиниан София (гипостазированная Премудрость) падшая, т. е. исступившая, вырвавшаяся из гармонии идеального мироздания (плеромы, см. примеч. 24 к «Поэме о смерти») и послужившая истоком падшего бытия, снедаемого страстями и дисгармонией. В дальнейшем эта мифологема неоднократно заимствовалась мистическими и религиозно-философскими учениями, вплоть до русской софиологии. — *218.*

[104] «Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем» (Богородичная молитва после преложения св. Даров в

литургии св. Иоанна Златоуста // Православный молитвослов. М., 1970. С. 111). — *218.*

[105] Ошибка автора: текст о возмущении воды говорит не о купальне Силоам (на юге Иерусалима), но о купальне у Овечьих ворот (на севере). — *219.*

[106] Принимают вид ангелов света *(лат.).* Парафраз стихов: «Сам сатана принимает вид Ангела света... и служители его принимают вид служителей правды» (2 Кор 11, 14—15). *Христианский союз молодежи* (YMCA) — международная протестантская организация, активно поддерживавшая религиозную жизнь русской эмиграции; в частности, при ее содействии были организованы Русское Студенческое Христианское Движение и Православный Богословский Институт в Париже. — *221.*

[107] *Докетизм* (от греч. dokeo, казаться) — воззрение, распространенное в ранний период христианства (I—III вв.) и утверждавшее, что Христос — Бог, воспринявший не истинную человеческую природу, но лишь человеческий облик, и потому, в частности, Его страдания и смерть были только «видимостью». — *226.*

[108] Восстановление всех *(греч.),* или «апокатастасис». Этим термином, начиная с Оригена и св. Григория Нисского, называли учение, согласно которому адские муки ни для единого создания, включая и Сатану, не являются вечными и конечная судьба твари — всеобщее спасение. Оно осуждено V Вселенским Собором, однако отстаивалось до наших дней отдельными богословами, в частности С. Булгаковым. Карсавин же выдвигает антиномическую позицию, утверждающую оба полярных тезиса. — *226.*

[109] По-видимому, контаминация двух близких мест из гл. 3 Послания к Римлянам: «Все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (12) и «Все согрешили и лишены славы Божией» (23). — *226.*

[110] «Во аде же с душею яко Бог» (Часы пасхальные // Православный молитвослов. С. 134). — *226.*

[111] Пс. 198, 8. — *226.*

[112] «Животе Бессмертный... ад умертвил еси блистанием Божества» (Тропарь на утрени Великой субботы. Непорочны похвалы и канон на Святую и Великую субботу на утрени. М., 1905. С. 27). — *226.*

Поэма о смерти

Это последняя философская книга и последняя русская книга, опубликованная Карсавиным: после нее он выпустил в свет

лишь курс своих университетских лекций на литовском языке по истории европейской культуры. И это его вторая книга-медитация (после «Noctes Petropolitanae»), естественно обращающаяся к первой и как бы смыкающаяся с нею и также имеющая лирическую героиню — ту же, что первая. Обо всем этом, как и о философских темах книги, см. вступительную статью.

«Поэма о смерти» была опубликована в журнале Литовского Философского Общества «Eranus», 1931. Vol. 2. С. 231—310. В 1932 г. оттиск этой публикации был выпущен отдельным изданием.

[1] Открывается одна из сквозных тем «Поэмы»: о физической смерти человека как смерти несовершенной, неполной и в этом смысле «ненастоящей» (см. ниже, пп. 53—60, а также «О личности», § 21). — *236.*

[2] *Пушкин А. С.* Элегия («Безумных лет угасшее веселье...») // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М., 1974. С. 230. — *237.*

[3] *Надсон С. Я.* Стихотворения. М., 1962. С. 221. — *237.*

[4] «Книга о любви» - «Noctes Petropolitanae» (1922); о ней и о ее биографическом фоне см. вступительную статью. Книга вызвала многочисленные отклики, частью — язвительные; одна из рецензий, принадлежавшая известному футуристу Сергею Боброву, называлась «Кафедральная эротика». — *237.*

[5] «Он видел меня нагой, более чем нагой» *(франц.). Мистенгет* (Mistinguett, наст. имя Жанна Буржуа, 1873-1956) — одна из знаменитейших «звезд» парижского варьете, певица и танцовщица. — *238.*

[6] Ассоциация с Моисеем, которому после скитаний в пустыне дано было увидеть с вершины горы землю Ханаанскую (обетованную), но не войти в нее (Втор. 32—34). — *240.*

[7] *Асфодель* — южное травянистое бледноцветное растение, растущее нередко подле могил; по древнегреческой. мифологии (XI песнь «Одиссеи»), пространства Аида, царства мертвых, — поросшие асфоделями поля или луга, по которым блуждают тени умерших. — *243.*

[8] *Тютчев Ф. И.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1980. С. 97. Цитата неточна, у автора — «пламенного гнева». — *245.*

[9] «Твоей святыни не нарушит /Поэта чистая рука»(Там же). — *245.*

[10] Там же; у автора во второй строке «Но» вместо »А» и нет запятых. — *245.*

[11] См. прим. 7. — *247.*

[12] Здесь и далее — цитаты из стихотворения А. С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный...» (см.: *Пушкин А. С.* Указ. соч. Т. 2. С. 139. — *247.*

[13] Летающие мушки *(франц.)*. — *248.*

[14] «Змей был хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3, 1). — *250.*

[15] Иер. 31, 15; Мф. 2, 18. — *251.*

[16] «... потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21). — *252.*

[17] *Св. Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394) — один из каппадокийских отцов церкви. Он развивал церковное учение о воскресении во плоти и обсуждал проблему сохранения человеческой индивидуальности в воскресшем преображенном теле. Разбор этих его концепций см.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы... С. 214—215. О его глубоком влиянии на Карсавина см. вступит. ст. — *254.*

[18] Парафраз. Мк. 9, 44. — *254.*

[19] 1 Кор. 7, 31 (но должно быть «проходит»!). — *255.*

[20] Об этом же омаре см.: «О личности», § 21. — *255.*

[21] У Баратынского немного не так:

> Мгновенно сходят пятна гнева,
> Жар любострастия бежит.

(*Баратынский Е. А.* Смерть // Стихотворения. Поэмы. Проза. Письма. М., 1951. С. 211.) — *257.*

[22] Кант не раз говорил, что различия между двумя полностью симметричными предметами, как, например, между предметом и его отражением в зеркале, лишь воспринимаются чувственным созерцанием, однако не мыслимы рассудком и не объяснимы никаким понятием. См. напр.: «Пролегомены», § 13 // Собр. соч. В 6 т. Т. 4(1). М., 1965, С. 101—103. — *258.*

[23] История из «Разговоров о чудесах» Цезария Гейстербахского (XII в.), обсуждаемая также Карсавиным в «Основах средневековой религиозности» (Пг., 1915. С. 74). — *259.*

[24] *Плирома* или *плерома* (*греч.* pleroma, полнота) — понятие гностицизма, а за ним и целого ряда богословских и мистических систем, выражающее совершенную полноту божественного бытия в его раскрытости. О гностической трактовке понятия см.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы..., гл. II; также «Глубины сатанинские», «София Земная и Горняя». В Новом Завете термин прилагается ко Христу: «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). В патристике понятие использует св. Григорий Нисский, придавая ему экклезиологический и эсхатологический смысл (см., напр.: Св. отцы... С. 210—216), и позднее Карсавин воспринимает в существенном именно эту трактовку (см., напр., «О началах»). — *265.*

[25] См. примеч. 9. — *267.*

[26] Евр. 10, 31. — *268.*

[27] Цитаты в этом параграфе (кроме первой) — из Исх. 19, о явлении Господа Моисею на Синайской горе. — *268.*

[28] Исх. 33, 23. — *268.*

[29] Мф. 22, 32. — *268.*

[30] Знаменитый балет-пастораль XVIII в.; в Петербурге — одна из классических постановок Петипа и Льва Иванова. — *269.*

[31] См. примеч. 2. — *271.*

[32] Имеется в виду учение Н. Ф. Федорова (см. примеч. 101 к стр. 213). — *272.*

[33] Ин. 8, 44. — *273.*

[34] Речь об искушении Евы змеем (Быт. 3, 5). — *273.*

[35] Логика сердца *(франц.)*. — *275.*

[36] Откр. 1, 8. — *276.*

[37] Парафраз пушкинского: «Непристойно волочился / Он за матушкой Христа» («Жил на свете рыцарь бедный»). (*Пушкин А. С.* Указ. соч. Т. 2. С. 180). — *277.*

[38] См. примеч. 40 к стр. 110. — *278.*

[39] *Боддисатва* или *бодхисатва* (санскр. bodhisattva — существо, стремящееся к просветлению) — в буддийской религии стремящийся достичь предела духовного совершенства, стать буддой. Канонический мотив жизни и подвигов бодхисатвы — жертвенное отдание своего тела в пищу хищному зверю; однако же зверь этот обычно — тигрица (см. напр.: *Арья Шура.* Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах бодхисатвы. М., 1962. Джатака 1. Этот памятник и был, видимо, знаком Карсавину, ибо русские переводы джатак печатались в 1870-х годах И. П. Минаевым и в 1920 г. А. П. Баранниковым). — *279.*

[40] Лк. 5, 8. — *282.*

[41] Мф. 5, 4. — *282.*

[42] Мф. 27, 42. — *283.*

[43] По преданию, предсмертные слова св. Франциска Ассизского (1182—1226). См., напр.: *Карсавин Л. П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков. СПб, 1912. С. 347. — *284.*

[44] Из другого, иным путем *(старослав.)* — *286.*

[45] Один из типических средневековых сюжетов о посрамлении беса (см., напр.: *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 66 и примеч. 24). — *286.*

[46] Metanoia — покаяние, букв. «умопремена» *(греч.)*. — *287.*

[47] Мф. 3, 2; Мр. 1, 15 (в синодальном переводе — «покайтесь»). — *287.*

[48] *Блок А.* Стихи о Прекрасной даме // Собр. соч. В 8 т. Т. 1. М.; Л., 1960. С. 204. Цитата, как обычно, неточна: у Блока — «огонь кадильный». — *288.*

[49] См. прим. 75 к с. 190. — *290.*

[50] Реминисценция из «Балаганчика» Блока. — *290.*

[51] Ин. 3. — *290.*

[52] *Звезда Морская* или *Звезда Моря* (*лат.* Stella Maris) — одно из имен, под которыми почитается Дева Мария в католической церкви. Происхождением его служит ошибочная этимология др.-евр. имени Мариам (Мария), данная св. Бернардом Клервоским (см.: Catholic dictionary, L., 1952. P. 536). Конец фразы: в апокалиптической формуле «Жена, облеченная в Солнце» (Откр. 12, 1) Карсавин ставит «Великая Мать» вместо «Жена». *Великая Мать* (Великая Мать богов, Кибела, Рея) — женское божество архаических культов Греции и Малой Азии, владычица гор и зверей; соотносимые богини-матери есть в большинстве мифологий мира. Как архаическое, хтоническое божество, наделена жестокими, страшными чертами; в позднеантичном синкретизме эти черты сглаживаются, и у Лукреция воспевается Великая Мать — как Мать-земля, символизация природы как живого целого (см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология. М., 1957. С. 64—65). — *292.*

[53] 1 Тим. 6, 16. — *292.*

[54] Ср.: Быт. 32, 24—28. — *293.*

[55] *Дионис Загревс* (Загрей) — «бог страдающий» древнегреческой религии, Дионис, умерщвляемый и раздираемый титанами (см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология. Ч. 1. Гл. IV). — *294.*

[56] Указание на Мф. 11, 12. — *294.*

[57] Речь о «пари Паскаля» — рассуждении последнего о «выгоде» веры в Бога и жизнь вечную. Именно, если существование Бога сделать предметом некоего «пари», то при ставке на Бога «у вас два исхода: если вы выиграете, вы выигрываете всё; если вы проиграете, вы не теряете ничего. Поэтому без всяких колебаний держите пари, что Бог есть» (*Паскаль Б.* Мысли. СПб, 1888. С. 117). — *294.*

[58] Извращенный отец *(франц.)*. — *296.*

[59] Буква «ламед» обозначает Бога (от имени Божия Эль). — *298.*

[60] 2 Кор. 12, 9. — *298.*

[61] «Облако густое» — о явлении Господа Моисею на Синае (Исх. 19, 9); «зерцало в гадании» (синодальный перевод: «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно») — у ап. Павла о видении нами Бога в земной жизни (1 Кор. 13, 12). — *302.*



1. Л. П. Карсавин с женой Лидией Николаевной, урожденною Кузнецовой, на кумысолечении в Башкирии. 1908.

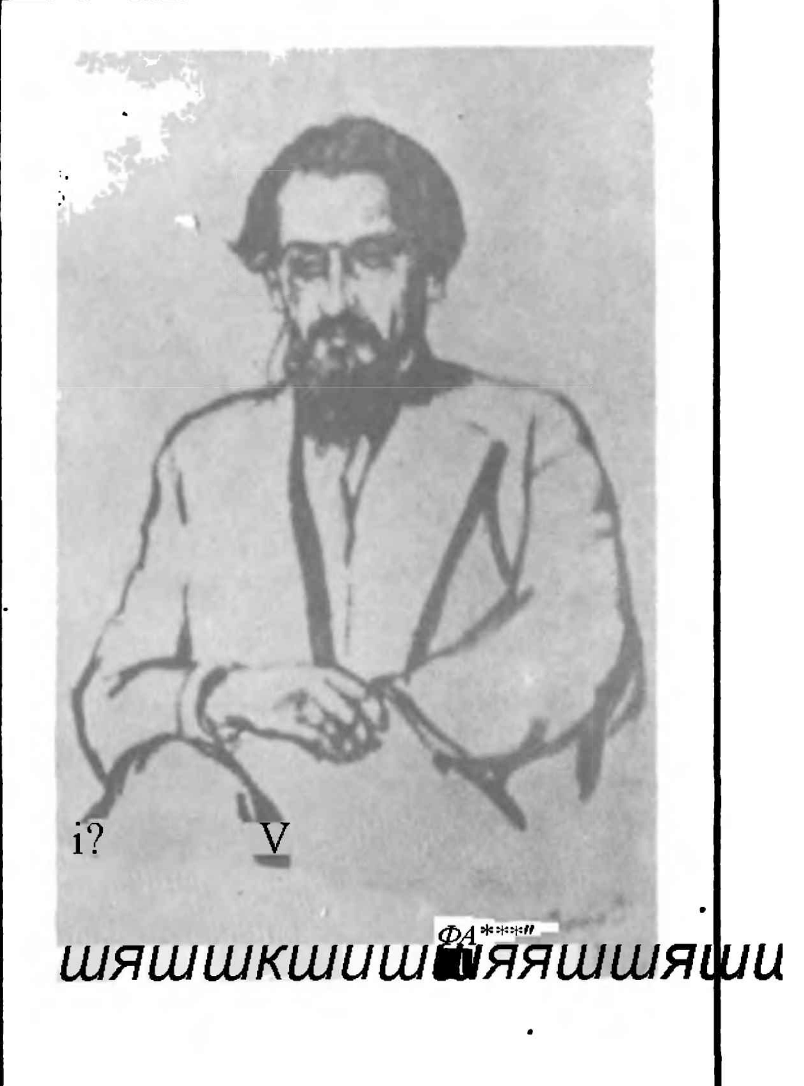
6 Зак. 1143



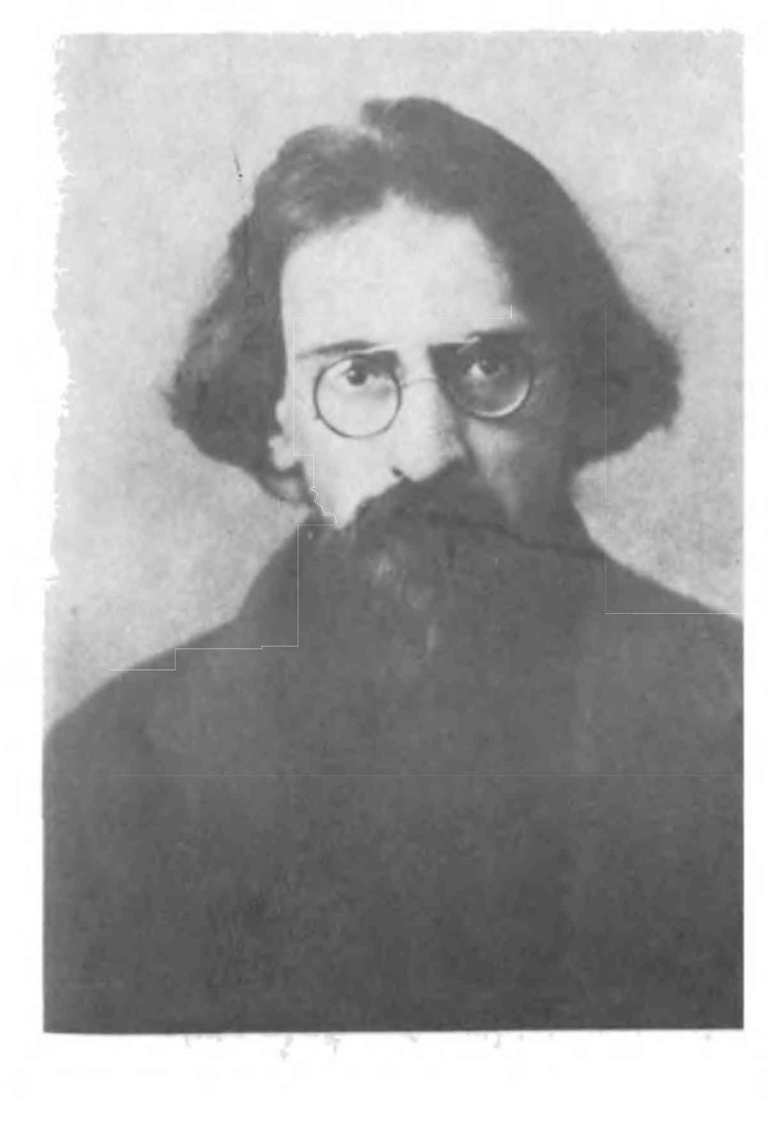
2. Л. П. Карсавин — приват-доцент Санкт-Петербургского университета. 1913-1914.



3. Рисунок Л. Н. Верховской,
дающий «удивительное сходство позы и черт»,
по свидетельству дочерей Карсавина.
Петербург, 1910.



4. Рисунок Г. Верейского.
Петроград, 1917.



5. Л. П. Карсавин.
Петроград, годы революции.



6-7. Noctes Petropolitanae,



8. Основатели евразийского движения:
П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой,
П. П. Сувчинский.
Кламар, 1927.





9. Профессор Н. Н. Алексеев,
участник евразийского движения,
и Л. П. Карсавин.
Курорт Понтайяк, 1928.

Съ осени текущаго 182в г. открывается въ Парижѣ

ЕВРАЗIЙСКIЙ СЕМИНАРЪ

(ЛЕКЦIИ и СОБЕСѢДОВАНIЯ)

[illegible] Л. П. КАРСАВИНА

Въ осеннемъ семестрѣ [illegible] первый циклъ лекцiй Л. П. КАРСАВИНА

подъ заглавiемъ

РОССIЯ и ЕВРОПА

(Смыслъ революцiи, будущее Россiи; основы Евразiйства).

За нимъ послѣдуютъ [illegible] культуры» [illegible] а также специальныя занятiя по изученiю Православнаго богословiя.

Для осенняго семестра [illegible] намѣчены слѣдующiя темы [illegible] «Очерки [illegible]» и Государство.

Въ первомъ [illegible] лекцiи-собесѣдованiя состоятся по Понедѣльникамъ

1, 8, 15, 22, 29 ноября и 6, 13, 20 декабря.

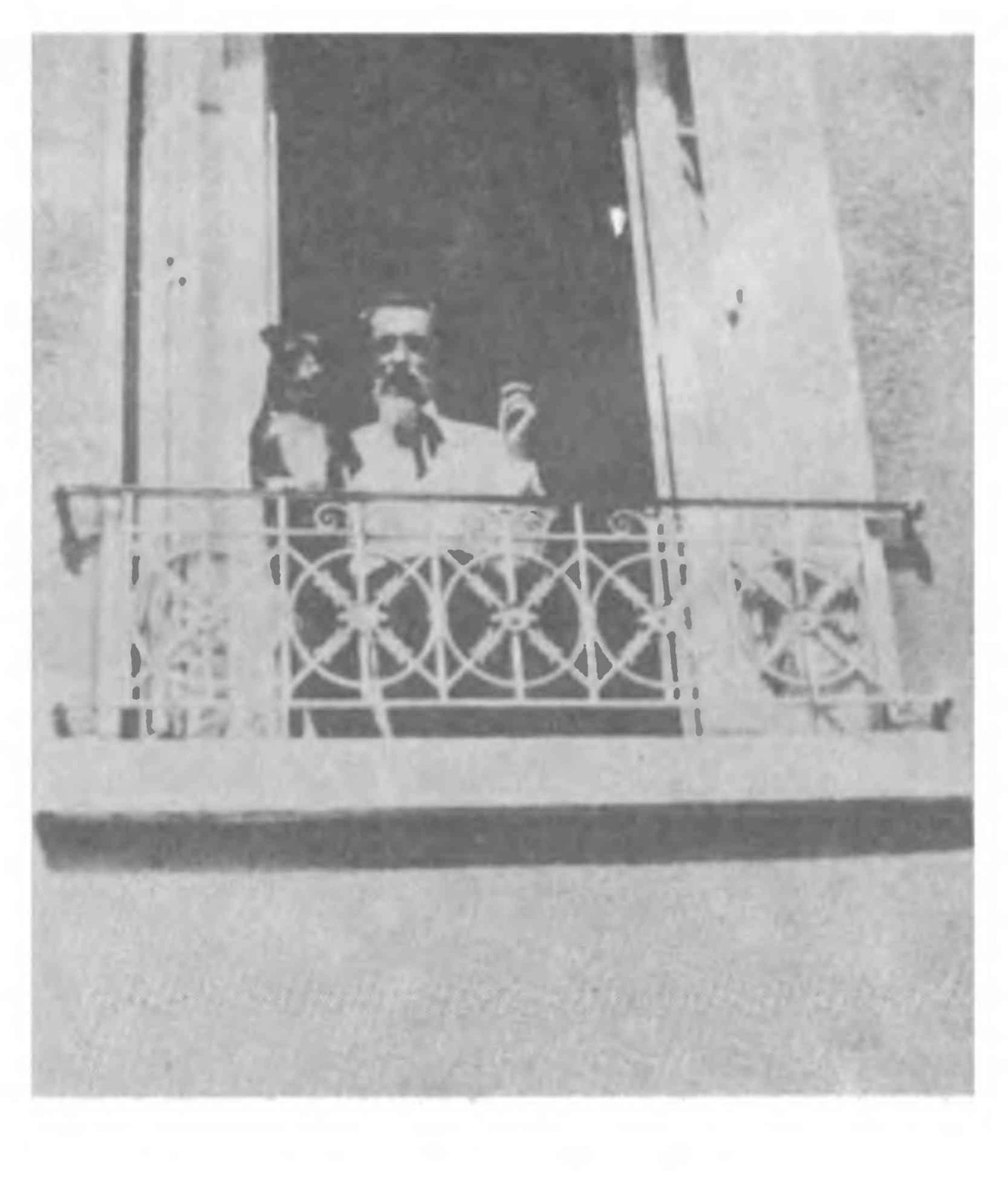
на [illegible] Magdebourg (Paris 16e). Coin de l'avenue Kléber

Métro Trocadéro и [illegible]

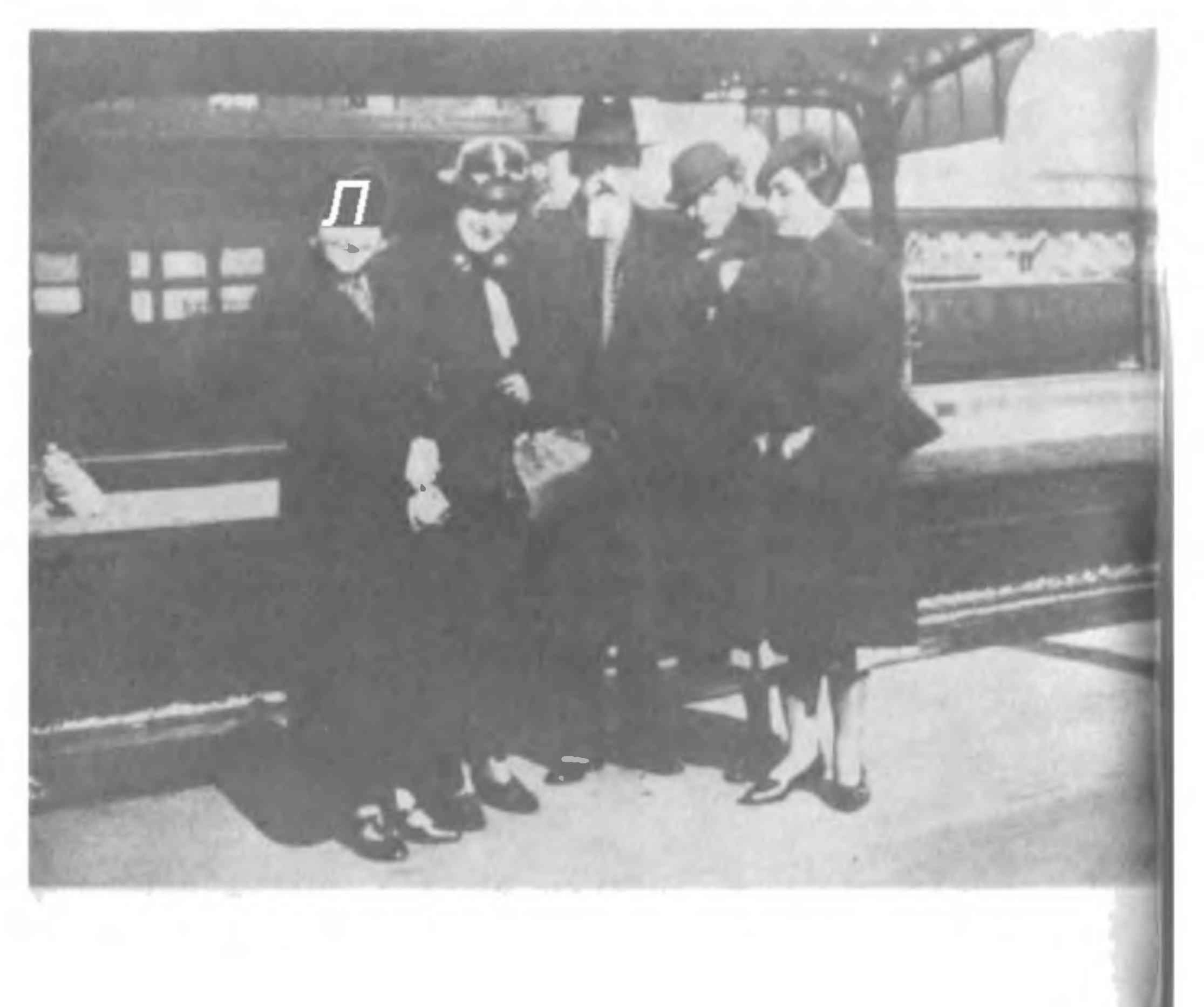
Начало въ ч. 8 вечера. Входъ безплатный

[illegible]

10. Евразийская страница: афиша семинара Л. П. Карсавина в Париже.



I t. Л. П. Карсавин на балконе своего дома в Кламаре. 1927—1928.



12. Отъезд Л. П. Карсавина в Литву.
Париж, Северный Вокзал, 1931.
Справа от Льва Платоновича —
его старшая дочь Ирина
и младшая дочь Сусанна.



13. Вильнюс, 1945—1946.
Справа от Льва Платоновича —
дочь Ирина.



14. Марианна Львовна Сувчинская,
средняя дочь Карсавина,
и ее муж П. П. Сувчинский.
Париж, 1960.



15. Абезь. Покинутые лагерные бараки и столовая. Фото бывшего заключенного С. В. Гордона. 1963.



*16. Абезь. Лагерное кладбище,
где похоронен Лев Платонович Карсавин.
Фото С. В. Гордона.
1963.*

Содержание

Научное издание

Карсавин Лев Платонович

Религиозно-философские сочинения

Том I

Редактор ***Л. С. Чибисенков***
Художник ***И. Е. Сайко***
Художественный редактор ***В. В. Гусейнов***
Технический редактор ***В. А. Позднякова***
Корректор ***Н. В. Иванова***

Сдано в набор 15. 01. 91. Подписано к печати 10. 09. 91. Формат 84×108 1/32 Бумага офсетная. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 21.0 Уч.-изд. л. 19.87 Тираж 25 тыс. экз. Заказ № 1143 **Цена договорная.**

Издательство «Ренессанс» СП «ИВО-СиД».
107078, Москва, 1-ый Басманный пер., 5/20, строение 2.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии издательства «Белорусский Дом печати».
220041, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.